LUDWIG HERTLING

Ludwig Hertling

HISTORIA
DE LA
IGLESIA



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

HISTORIA

DE LA IGLESIA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

Volumen 41

HISTORIA DE LA IGLESIA

Por LUDWIG HERTLING, S. I.



BARCELONA

EDITORIAL HERDER

1989

LUDWIG HERTLING, S. I.

HISTORIA DE LA IGLESIA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1989

Traducción castellana de Eduardo Valentí, de la obra de
LUDWIG HERTLING, S. I., *Geschichte der katholischen Kirche,*
Morus-Verlag, Berlín [4]1967

Décima edición 1989

Imprímase: Barcelona, 21 de junio de 1975 f JosE

M. Guix, obispo auxiliar y vicario general

ISBN 84-254-0204-2 rústica
ISBN 84-254-0757-5 tela

 Depósito legal: B. 17 535-1989 Printed in Spain

Grafesa - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

A la memoria
del inolvidable cardenal
KONRAD VON PREYSING
obispo de Berlín

PRÓLOGO

No escasean las obras que tratan de historia de la Iglesia, Disponemos de excelentes manuales universitarios, entre los cuales puede muy bien atribuirse uno de los primeros puestos a la obra en ocho volúmenes de HUBERT JEDIN, con la colaboración de más de veinte especialistas, de diversos países, publicada por la editorial Herder (de Barcelona), tanto por lo completo de la materia como por el escrupuloso examen crítico a que se somete cada uno de los problemas. Pero es éste un tema tan inagotable y son tan variados y polifacéticos los intereses con que los distintos lectores lo abordan, que siempre queda la posibilidad de ofrecer una exposición que se distinga de las anteriores.

En este libro intentamos ofrecer un relato histórico que sea legible, prescindiendo del aparato científico. Destacamos en él la vida interna de la Iglesia, o sea la Iglesia en su misión pastoral. Este es, en efecto, el núcleo de su historia. Sólo entenderemos la historia eclesiástica si consideramos a la Iglesia como una tarea, mejor dicho, como la tarea que Dios ha propuesto a los hombres: hallar y mostrar a los demás el camino de la salvación sobrenatural. Verdad es que entre la Iglesia, como pastora de almas, y los estados y otras sociedades humanas ha existido siempre un intercambio de influencias. Después de todo, los hombres que las forman son los mismos a quienes la Iglesia debe atender, y la actividad de ésta se desarrolla en el mismo ámbito que las demás sociedades. Existe, pues, un entrelazamiento y mutua interacción de cultura y economía, guerras, dinastías y formación de estados, que ora favorecen, ora traban la labor pastoral de la Iglesia. Desde este punto de vista, no es posible una historia eclesiástica «puramente religiosa». Con todo, su idea directriz ha de ser siempre la cura de almas, como misión esencial de la Iglesia.

Al propio tiempo dedicamos especial atención al crecimiento geográfico de la Iglesia, a su invasión del espacio humano, lo cual nos lleva a atender también a la estadística histórica, aspecto éste que en las obras anteriores no siempre ocupa el lugar que merece.

He ahí, pues, cómo podríamos definir el contenido de este libro: la penetración del espacio humano por las instituciones pastorales de la Iglesia.

Agotada la presente obra en sucesivas ediciones, ha sido indispensable completar el texto con todos aquellos hechos capitales que imprimen nuevos rumbos a la historia de la Iglesia. Se han introducido aquellas adiciones y retoques que parecieron más importantes y que contribuyen a perfilar la imagen de la Iglesia de nuestra época. El lector que lo desee podrá, mediante un simple cotejo con la edición primera, apreciar fácilmente lo añadido y lo modificado respecto al texto original alemán.

I

LA FUNDACIÓN DE LA IGLESIA Y SU DESARROLLO EN LOS TRES PRIMEROS SIGLOS

Desde el punto de vista de la teología, la Iglesia fue fundada el primer viernes santo, en el que Cristo con su muerte en la cruz dio cima y remate a su obra de redención. Extinguióse el Viejo Testamento, o sea, el tiempo de la preparación, y se inició el nuevo orden salvífico. Sin embargo, atendiendo a consideraciones puramente históricas, puede afirmarse que la fundación de la Iglesia no se hizo de golpe, sino paso a paso. El proceso fundacional empieza ya cuando Cristo llamó a los apóstoles, prosigue con la designación de Pedro como piedra fundamental de la Iglesia, con la instauración de los sacramentos, y llega a su consumación cuando los após-toles, después de la resurrección, empiezan a poner en obra los mandatos del Maestro.

No debe esto entenderse en el sentido de que la idea de la Iglesia sufriera una evolución paulatina; tal cosa ocurre con los fundadores de religiones puramente humanos, que trabajan incansablemente en la elaboración de sus ideas y son empujados por las circunstancias ora en ésta, ora en aquella dirección, para llegar al fin a un resultado en el que poco o nada subsiste de la concepción primitiva. Nada semejante puede advertirse en Cristo. Su plan para el establecimiento del reino de Dios en la tierra estaba desde el primer momento concluso y bien determinado, y cada uno de los pasos a que hemos aludido contribuyó a darle realidad.

No es incumbencia de una historia eclesiástica narrar la vida de Jesús dando una descripción de su personalidad histórica o una exposición de su doctrina. Es verdad que la vida y la doctrina de Jesús entran a formar parte de la historia de la Iglesia; más aún, para la recta inteligencia de tal historia, es absolutamente indispensable un conocimiento a fondo de los Evangelios. Pero tal conocimiento podemos darlo por supuesto, como común posesión de todas las personas cultas.

Jesús no asignó a su reino de Dios ningún centro de culto determinado espacialmente, como el que la religión judía poseía primero en el tabernáculo y luego en el templo. En cambio, desde el primer momento

cuidó de echar los cimientos para la futura organización de su Iglesia. No pertenecían a esta organización las piadosas mujeres de Galilea, que facilitaban los medios de subsistencia a Jesús y a los suyos, como tampoco los amigos acomodados de las distintas localidades, en cuyas casas sabía que en todo tiempo sería recibido hospitalariamente. En cambio, los setenta y dos discípulos eran auxiliares designados ex profeso por Jesús. Venían a ser, por así decir, los hombres de confianza con que Jesús contaba en los distintos lugares, y en los viajes del Maestro eran enviados por delante a la ciudad cercana para preparar su visita.

Una clase especial, y la más alta, era la constituida por los Doce, también elegidos, es decir, nombrados por Jesús, y que le acompañaban en todos sus viajes. El nombre de «apóstol», o sea, enviado o mensajero, no correspondía por de pronto a su misión, sino que más bien anunciaba el futuro.

Los apóstoles sabían muy bien que, mientras el Maestro estuviera con ellos, todo su afán debía consistir en prepararse para la misión que en el porvenir les estaba reservada. Si más de una vez discutieron entre sí acerca de la primacía, como se nos relata en los Evangelios, no hay que ver en ello una vanidad pueril, sino un ardiente celo por su tarea: cada uno quería asegurarse la mayor participación posible en los trabajos que les aguardaban. Sobre todo, no hemos de imaginarnos a los apóstoles como gente totalmente obtusa, ni creer que fuera vano el esfuerzo del Maestro en educarlos. La manera cómo Pedro, inmediatamente después de la ascensión del Señor, tomó en sus manos las riendas y propuso que se completara el número de los Doce, muestra bien a las claras que los apóstoles se daban perfecta cuenta de su misión. En cambio, estaban a obscuras sobre muchas cosas, aun después de haber recibido el Espíritu santo. Fue necesaria una revelación especial, para que Pedro se decidiera a impartir el bautismo a los paganos, a pesar de lo inequívoco que era el mandato del Señor.

Al tiempo de la ascensión, la comunidad contaba más de quinientas almas, a juzgar por el número de los que estaban reunidos cuando la gran aparición en Galilea. Sólo una parte de ellos vivía en Jerusalén o siguió a los apóstoles a esta ciudad, como lo indica el hecho de que en el cenáculo no asistieran más de ciento veinte. Pero en Jerusalén se produjo el primer gran incremento. Después del sermón de san Pedro el día de pentecostés, unas tres mil almas recibieron el bautismo; entre ellos debía haber muchos habitantes de Jerusalén. Poco tiempo después la comunidad contaba ya con cinco mil varones, lo que hace suponer un número total de diez mil a quince mil miembros cuando menos, cifra muy considerable si se tiene en cuenta que la ciudad tenía entonces poco más de cincuenta mil habitantes. A consecuencia de este aumento los apóstoles se vieron tan agobiados de trabajo, que tuvieron que procurarse auxiliares. Acaso podamos ver ya unos auxiliares de categoría inferior en los «jóvenes» que dieron sepultura a

Ananías y Safira; sus funciones corresponderían a las que luego vemos desempeñar a los ostiarios o fosores. Además, los apóstoles consagraron por medio de la imposición de manos a los siete diáconos (literalmente, sirvientes), que atendían al servicio de los pobres y actuaban también como predicadores o catequistas.

División en jurisdicciones locales.

Al principio los apóstoles regían conjuntamente la comunidad. Ni siquiera en los lugares fuera de Jerusalén donde había cristianos aislados o grupos de ellos, oímos hablar de prepósitos locales. Cuando en Samaría se formó un grupo relativamente importante, gracias a la labor del diácono Felipe, Pedro y Juan se trasladan allí personalmente. Luego, al llegar de Antioquía la noticia de las numerosas conversiones llevadas a efecto en aquel lugar, ya no van allí los apóstoles en persona, sino que envían a Bernabé con plenos poderes. En aquella lejana ciudad, Bernabé actúa con plena independencia y hace venir de Tarso a Pablo, pero no se le puede considerar como un jefe local, sino que trabaja siempre al servicio de los apóstoles. La comunidad cristiana no está todavía dividida en demarcaciones jurisdiccionales.

Pero seguidamente Pablo y Bernabé fundan toda una serie de comunidades en el Asia Menor, a cuyo frente ponen jefes locales. Este es el primer paso hacia la división de la Iglesia en distritos de jurisdicción, lo que más tarde habían de ser las diócesis. El «presbítero» de la comunidad de Listra no tenía ninguna autoridad en Derbe o en Iconio. Sin embargo, estos prepósitos no son todavía obispos diocesanos en el sentido posterior, puesto que de momento sólo actúan en representación de los apóstoles. En cuanto Pablo u otro apóstol aparece en la comunidad, asume el primer puesto sin más ceremonias. El establecimiento de jefes locales en representación de los apóstoles parece haber sido imitado luego en Palestina y en Siria, aunque sobre este punto nos faltan noticias precisas.

Tenemos, pues, en el tiempo apostólico, una doble jerarquía: una jerarquía general y otra local. La jurisdicción general es ejercida por lo apóstoles, o conjunta (concilio apostólico) o individualmente (Pablo, Juan, Pedro), o también por colaboradores de los apóstoles dotados por éstos de plenos poderes. Ejemplos de este último caso tenemos, entre otros, en las actividades de Tito en Creta y de Timoteo en Éfeso, y quizá también en la de Marcos en Alejandría. La jurisdicción local compete a los prepósitos locales instaurados en las distintas comunidades por los apóstoles, y obrando en nombre de éstos mientras estuvieron en vida. Con la muerte del último apóstol se extinguió la jerarquía general, y los presbíteros locales pasaron automáticamente a ocupar el puesto de auténticos obispos diocesanos. Esto no significa que la Iglesia se disgregara en pequeñas

iglesias independientes: para ello estaba el especial ministerio de Pedro, que no se extinguió con su muerte, y la *communio* fundada en tal ministerio.

Huelga decir que no debemos hacernos ilusiones sobre la importancia de estas primitivas comunidades. En los primeros años Jerusalén contaba con más de diez mil cristianos, pero la ciudad fue destruida en el año 70, y la comunidad, ya probablemente muy menguada, se dispersó. Los restantes grupos de cristianos llegarían apenas a unos centenares en la época apostólica, incluso los de Corinto, Éfeso, Esmirna, Filipos. Los presbíteros locales eran personas de escasa categoría social. No conocían aún la mitra y el báculo, y en su atuendo exterior en nada se distinguían de los restantes ciudadanos. En muchos casos tal estado de cosas se perpetuó hasta los últimos tiempos de la antigüedad, y un obispo local a menudo no era más que lo que hoy es un párroco. Lo que importa, empero, es la existencia desde un principio de una positiva organización jerárquica. El cristianismo jamás se limitó a ser una orientación o corriente espiritual o un movimiento de exaltación de las masas.

El episcopado monárquico.

Algunos críticos modernos se han empeñado en intercalar, entre los apóstoles y las ulteriores comunidades episcopales, un período de informes movimientos de masas, planteando así un problema que se ha hecho clásico en la teología no católica: ¿cómo y cuándo surgió el «episcopado monárquico»? La intención de esta pregunta no puede ser más clara: Cristo no fundó Iglesia alguna, sino que sólo aportó una doctrina, unas ideas. Es verdad que sobre la base de tales ideas se ha desarrollado lo que llamamos Iglesia, pero ésta se ha convertido en algo totalmente distinto de lo que Cristo se había propuesto. Ocurre, empero, que semejante teoría sólo es sostenible a costa de prescindir por completo de las fuentes, o de torcerlas hasta hacerles decir algo distinto de lo que realmente dicen. Ya es difícil, en primer lugar, imaginar que una masa amorfa consiga darse por sí misma una organización, sin que sobre ella se ejerza una acción exterior, y lo que es más todavía si resulta que semejante «evolución» conduce simultáneamente y en los más distintos lugares a idénticos resultados. Pero, sobre todo, carecemos totalmente de noticias sobre la existencia de semejantes comunidades no organizadas. Las fuentes no permiten tampoco descubrir el menor vestigio de grupos regidos por un colegio o gremio, sin una jefatura «monárquica», que tal es la fase de transición postulada por los teóricos evolucionistas. Por el contrario, en todas partes encontramos comunidades dotadas de un vértice jerárquico. En las cartas de san Ignacio de Antioquía, de los primeros años del siglo II, en toda comunidad aparece un obispo único, asistido por presbíteros y diáconos. Y poco antes, a fines

del siglo I, tenemos a san Clemente de Roma, que en su carta a los corintios adopta hasta tal punto el tono de un obispo «monárquico», que muchos críticos llegan a atribuirle la instauración de este cargo. Jamás hizo tal cosa puesto que en el Apocalipsis, escrito probablemente hacia el año 100 nos encontramos con los prepósitos locales de Pérgamo, Tiatira, etc. designados con el nombre de «ángeles de las iglesias», y que eran sin duda alguna, personalidades individuales y no colegios. Tenemos además, las listas de los primeros obispos de las iglesias principales como Roma, Antioquía, Alejandría, todas las cuales se remontan hasta los propios apóstoles. Fueron redactadas precisamente, ya a mediados del siglo II, para dar garantía de que la sucesión desde los apóstoles no había sufrido interrupciones. Es cierto que se ha formulado la sospecha de que los nombres más antiguos de semejantes listas no corresponden a jefes jerárquicos, sino a simples «testigos de la tradición». Pero ¿qué significa esto? Los primeros escritores que de ellas hacen uso, san Ireneo y otros, los consideran en todo caso como obispos. El hecho mismo de que haya que echar mano de hipótesis como ésta, es una prueba concluyente de cuán infundada es la teoría de la aparición paulatina del episcopado monárquico. Una cuestión distinta, aunque de secundaria importancia, es la de si todos los prepósitos locales, ya desde un principio, o sea incluso los nombrados por Pablo y Bernabé en Listra, Derbe, etc., poseyeron el orden episcopal, y si en cada una de las comunidades eran ellos los únicos en haber recibido este grado. Los títulos no permiten concluir nada en concreto. Pablo usa como sinónimos los términos presbítero y «epíscopos». San Ignacio distingue entre ellos, pero todavía san Ireneo habla a veces de presbíteros refiriéndose a obispos. Lo más verosímil es que los apóstoles, cuando consagraban nuevos ministros por la imposición de manos, les confirieran al principio cada vez la plenitud del orden sagrado. Sólo más tarde debió de instaurarse la práctica de establecer grados inferiores en el sacramento, o sea, no impartir cada vez el orden entero, sino sólo en la medida que el oficio conferido lo requería. Así se explicaría, por ejemplo, la noticia, cuyos testimonios pueden seguirse hasta el siglo II, de que san Clemente fuera consagrado por el apóstol san Pedro, a pesar de que, como obispo de Roma, ocupa el tercer lugar en la lista de sus sucesores; como también la costumbre perpetuada en Alejandría hasta fines del siglo II de que el nuevo obispo fuera consagrado, no por un obispo vecino como se hacía en otras partes, sino por los presbíteros de la ciudad. De ahí se deduce que en Alejandría, donde por lo demás seguían en vigor muchas otras prácticas antiguas, aun a finales del siglo II todos los presbíteros, o al menos una parte de ellos, habían recibido la consagración episcopal. Pero nada tiene esto que ver con el episcopado monárquico. Aún hoy existen grandes diócesis en las que, junto al obispo, otros sacerdotes poseen la

dignidad episcopal. En la antigüedad, lo mismo que hoy, las comunidades tenían siempre una cabeza única.

La expansión del cristianismo.

Para juzgar el progreso misional del cristianismo, nos basta atenernos a los resultados: en efecto, a partir de la época apostólica podemos observar, casi de un decenio al siguiente, cómo el mapa se va llenando con los nombres de nuevas comunidades de fieles,hasta que a fines del siglo III apenas queda en todo el Imperio romano una sola ciudad importante en la que no se encuentren cristianos. Muy poco es, en cambio, lo que sabemos sobre el modo de difundirse la fe, y en particular acerca de las personas a las que tal expansión se debe.

Lo que mejor conocemos son los primerísimos comienzos de la difusión de la nueva doctrina, gracias a los Hechos de los apóstoles de san Lucas, fuente histórica que en riqueza de contenido, vivacidad de exposición y credibilidad apenas encuentra su paralelo en toda la literatura antigua. Pero los Hechos no son más que un fragmento. Ya el título no corresponde del todo a su contenido. Lo que en realidad nos dan los doce primeros capítulos son sólo los hechos y vicisitudes de san Pedro. Luego la narración se interrumpe bruscamente con la enigmática frase: «Y salió, yéndose a otro lugar». Y desde este punto hasta el final ya sólo se habla de Pablo. La única vez que reaparece san Pedro es con ocasión del concilio apostólico. Pero es que también la historia de san Pablo se interrumpe con igual brusquedad, con la noticia de que el apóstol permaneció dos años enteros en su casa de Roma «enseñando con toda libertad». Ahora bien, un rasgo característico de la composición de este libro, que aparece también en el evangelio de san Lucas, consiste en abandonar súbitamente un tema para más adelante volver a recoger el cabo que había quedado suelto. Es, pues, posible, y ya los antiguos pensaron en ello, que Lucas tuviera la intención de volver a tratar de san Pedro e incluso decir algo acerca de los demás apóstoles. Pero sea de ello lo que fuere, lo positivo es que, tal como lo tenemos, el libro de los Hechos, si prescindimos de los primeros años, no nos da una historia de la Iglesia, sino sólo la historia de los viajes del apóstol Pablo. Y como a mayor abundamiento poseemos las catorce epístolas de san Pablo, que vuelven a situarnos en el mismo círculo, la labor misionera del apóstol de los gentiles viene a cobrar a nuestros ojos un relieve tan destacado, que nos sentimos tentados a considerarlo, no ya como el misionero más eficaz, sino como el único difusor de la fe.

Mas no fue éste el caso, sin duda alguna. Muy lejos de las rutas recorridas por san Pablo encontramos por doquier comunidades cristianas que no ceden en importancia a las iglesias fundadas por aquél. La noticia de que la comunidad de Alejandría fue fundada por el evangelista san

Marcos está suficientemente atestiguada. De Roma, en cambio, ni siquiera sabemos quién fue el primero en introducir el cristianismo. Cuando en la primavera del año 60 san Pablo vino a Roma, encontró allí ya una numerosa comunidad. Y no deja de ser curioso que el cambio de vida de Pomponia Grecina, la noble mujer romana de que nos habla Tácito, ocurriera en el año 43, o sea cuando san Pedro salía de Jerusalén «yéndose a otro lugar». De todos modos, esta coincidencia de fechas no basta para que pueda afirmarse tan temprana aparición de san Pedro en Roma. De Juan sabemos que más tarde se estableció en el Asia Menor y actuó en las iglesias fundadas por Pablo. Discípulo suyo fue el obispo Policarpo de Esmirna, que sufrió el martirio a mediados del siglo II. Hacia fines de este mismo siglo en Hierápolis de Frigia se enseñaba el sepulcro del apóstol Felipe, aunque no es seguro que no se trate de una confusión con el diácono homónimo. Aparte de estos datos, nada más sabemos de la actividad y vida posterior de los apóstoles. Las leyendas tardías nos los presentan visitando lejanos países, conocidos o incluso fabulosos, bautizando a millares de personas entre asombrosos milagros y convirtiendo reinos enteros. Tales leyendas sirven, cuando menos, para indicarnos cómo no ocurrieron las cosas.

Hemos de suponer que los resultados logrados por los primeros misioneros de la nueva fe fueron muy exiguos, al menos en cuanto al número se refiere. Debía ser raro que en una ciudad se consiguiera convertir más que algunas familias o pequeños grupos de ellas. En ninguna parte hallamos vestigios de conversiones en masa, de que abrazara la fe cristiana una localidad o una comarca entera. A principios del siglo III dice todavía Orígenes (Hom. in Ps. 36): «No somos un pueblo. En esta o en aquella ciudad hay algunos que han llegado a la fe. Pero desde que empezó la predicación, no ha habido un solo caso de un pueblo que se convirtiera todo entero. No ocurre con nosotros lo que con el pueblo de los judíos o los egipcios, que forman una raza unitaria; los cristianos se reclutan uno a uno en los distintos pueblos.» La tesis de más de un historiador moderno, de que el cristianismo se esparció a la manera de una oleada de entusiasmo, es totalmente falsa. Las conversiones no eran el producto de una sugestión de masas, sino que cada individuo sabía lo que hacía. Sólo así se explica el asombro de los paganos, expresado ya por Plinio y relatado después por Tertuliano, de que en todas partes se encontraran cristianos sin que pudiera decirse de dónde habían venido.

En esta expansión oculta y callada de la fe de Cristo radica para nosotros la dificultad de averiguar cómo se realizaba en concreto. De seguro que el medio principal era la predicación oral; la propaganda escrita debía ocupar un lugar secundario. Hasta mediados del siglo II oímos hablar de «profetas» o «maestros» ambulantes. Uno de ellos fue el filósofo y mártir Justino. Diríase, empero, que estos predicadores espontáneos no

siempre gozaban del favor de los obispos. Es de lo más sorprendente que hasta el siglo IV y aun después, las fuentes cristianas apenas contengan indicios de una voluntad misional o de un entusiasmo misionero. Por lo visto se había hecho ya tan habitual que la gente acudiera espontáneamente a la nueva fe, que nadie sentía la necesidad de abrirle nuevos caminos. Ni siquiera los escritos de los apologetas, dirigidos a los paganos, pueden considerarse como propaganda en sentido estricto. Lo único que se proponían era refutar ataques.

San Pedro en Roma.

Para designar a los futuros obispos de Roma como sus sucesores en el oficio de piedra fundamental de la Iglesia, no era absolutamente indispensable la presencia personal del apóstol san Pedro en la ciudad de Roma. En este sentido, el alcance *teológico* de la presencia personal acaso haya sido exagerado en ocasiones, tanto por los que lo afirman como por los que lo niegan. El primado papal como institución de derecho divino no depende de que Pedro haya estado en Roma un tiempo más o menos largo, o de que haya estado allí en absoluto. De todos modos, es un hecho histórico comprobado que Pedro estuvo en Roma y que allí sufrió el martirio y fue enterrado. Desde el punto de vista histórico, esto no constituye siquiera un problema; pues todos los indicios hablan en favor y ninguno en contra, y para el historiador un problema surge sólo cuando descubre contradicciones en sus fuentes o cuando se encuentra con hechos que no se explican por sí mismos. Sin embargo, dada la gran trascendencia *histórica* de este hecho, es legítimo que el historiador se pregunte cuál es el grado de certeza que puede atribuírsele.

He aquí la respuesta: la certeza es todo lo grande que puede ser tratándose de un hecho que no está atestiguado ni por un documento auténtico ni por el relato fidedigno de un testigo ocular, y que por consiguiente sólo podemos demostrarlo por medio de testimonios mediatos. Pero de éstos tenemos tantos en Roma, que sin reparos podemos hablar de una perfecta convergencia de todas las fuentes hacia este punto.

Tenemos la inequívoca alusión al martirio de Pedro en el evangelio de san Juan (Ioh 21, 19). Cuanto más tarde fechen los críticos este capítulo, más sorprendente resulta el dato que nos da, puesto que justamente, al decir de los mismos críticos, en el siglo II no existía tradición alguna referente a Pedro. Tenemos la carta de san Clemente, aproximadamente contemporánea del evangelio de san Juan, escrita en Roma y en la que se relatan cosas que han ocurrido «en nuestro tiempo» y «entre nosotros», citando entre ellas el «glorioso testimonio» de Pedro. A pocos años de distancia, a principios del siglo II, tenemos la carta de san Ignacio a los romanos, en la que declara que no se propone darles órdenes «como Pedro

y Pablo»; la misma expresión emplea al dirigirse a los efesios y tralenses, pero sin hacer alusión a Pedro y Pablo, evidentemente porque los príncipes de los apóstoles tenían una relación mucho más íntima con Roma que con Éfeso y Trales. Tenemos la tradición sobre la redacción del evangelio de san Marcos, que nos ha sido conservada por Eusebio, el cual se apoya a su vez en los escritores del siglo II, Papías y Clemente de Alejandría. Es cierto que esta tradición no es coherente en todos sus pormenores, pero sí lo es en afirmar que Marcos actuó en Roma de intérprete de san Pedro. El canon muratoriano, de la segunda mitad del siglo II, habla de la *passio Petri* como de un hecho conocido. Del siglo II también, tenemos el testimonio expreso del obispo Dionisio de Corinto sobre el martirio de ambos apóstoles en Roma, el de Ireneo sobre su labor evangelizadora en esta ciudad, el de Tertuliano, que opina que no hay diferencia entre los que han sido bautizados por Juan en el Jordán y los que lo han sido por Pedro en el Tíber *(De baptismo* 4, 4), finalmente el del clérigo romano Cayo, hacia el año 200, que se ofrece a mostrar a todos, los «trofeos» de los apóstoles en el Vaticano y en la carretera de Ostia. Eusebio, al que debemos este dato, entiende por «trofeos» los gloriosos sepulcros; ¿qué podría entenderse, si no?

Independiente de todos estos testimonios es la lista de obispos romanos, que ya Ireneo se encontró hecha. Nos ha llegado según una tradición muy ramificada, de la que Ireneo no es en modo alguno la única fuente. En todas sus versiones san Pedro ocupa el primer lugar de la lista.

Una circunstancia a la que tal vez no se ha prestado siempre toda la atención que merece, es asimismo la siguiente: ¿Cómo se explica que los nombres de Pedro y Pablo se hayan asociado hasta tal punto, que en la tradición aparecen siempre como una unidad, y esto ya en Clemente y en Ignacio? El hecho no es bíblico. En ningún lugar del Nuevo Testamento se habla de Pedro y Pablo así de corrido. Sus caminos raras veces se cruzaron. La nueva crítica ha pretendido incluso descubrir una profunda oposición entre ellos, entre los tipos de cristianismo personificados en cada uno. Pues bien, ¿cómo y dónde llegaron a fundirse estos dos nombres, hasta el punto de convertirse en una expresión proverbial para todos los tiempos siguientes? Ello sólo pudo haber ocurrido en un lugar donde se hubiera perpetuado el recuerdo de una común y eficaz actividad de ambos apóstoles. Este lugar no puede ser otro que Roma. Si los dos apóstoles no hubieran prestado en Roma cuando menos el testimonio final de su fe, jamás sus nombres hubiesen quedado asociados de este modo.

Harnack ha llamado la atención sobre otro notable testimonio. En su libro *contra Celso* escribe Orígenes (II, 14): «Flegonte, creo que en el libro XIII o XIV de su *Crónica,* ha reconocido a Cristo el conocimiento de cosas futuras —aunque por lo demás habla erróneamente de Pedro en lugar de Jesús— y ha demostrado que la predicción se ha cumplido.» Este P. Elio

Flegonte era un liberto de Adriano (117-138) que escribió para el emperador, o en colaboración con éste, una extensa obra titulada *Olimpiadas* o *Crónica,* llena de toda clase de cosas curiosas, según el gusto de Adriano. No poseemos ya esta obra y no podemos saber, por tanto, a qué profecías se refería su autor. Pero lo notable es que un erudito pagano que escribía en Roma a principios del siglo II pudiera confundir a Pedro con Jesús. Naturalmente que esto no demuestra que Pedro estuviera en Roma, pero sí que en tiempos de Adriano su nombre gozaba de gran prestigio entre los cristianos de la capital. Y esto es justamente lo que deberían negar los que discuten la presencia de Pedro en Roma. Según ellos, en el siglo II Pedro era en Roma una figura tan desconocida como Tadeo y Bartolomé.

Pues bien, no existe ningún testimonio que pueda oponerse a los que hemos citado. Jamás ha habido un solo escritor, ni siquiera un escritor de leyendas, que haya situado la última actividad y la muerte de los dos apóstoles en otro lugar que en Roma. La única dificultad positiva es el hecho de que en ninguno de los tres lugares del Nuevo Testamento en que Pablo aparece en relación con Roma, o sea, en la epístola a los Romanos, al final de los Hechos y en la 2.ª carta a Timoteo, se hace mención de Pedro. Pero lo más que de este hecho puede deducirse es que Pedro no residió de un modo permanente en Roma, lo cual ya era de suyo lo más verosímil; no, en cambio, que no estuviera jamás en la urbe, y menos que no sufriera allí su martirio.

La arqueología nos aporta una prueba que es independiente de esta convergencia de las fuentes históricas, y no menos convincente que ella. Es un principio de la arqueología que basta con demostrar la existencia de un temprano culto local, para poder dar por segura la existencia del sepulcro y con ella el hecho del martirio, por deficientes que sean las posteriores leyendas sobre un mártir. Si esto vale para los demás mártires, ha de valer también para Pedro y Pablo. Pues bien, el estudio arqueológico del sepulcro de san Pedro ha permitido dar por seguro que el sepulcro existía, al menos, mucho antes de la erección de la basílica por Constantino; y las últimas excavaciones realizadas bajo la basílica desde 1941 no han hecho sino confirmar este resultado. Es más, bajo el actual altar mayor ha aparecido una especie de monumento que procede de mediados del siglo II, y que es, en todo caso, aquel trofeo del apóstol a que se refería Cayo hacia el año 200. Es verdad que existe aún en Roma otro lugar en el que había, si no un sepulcro, al menos un lugar de culto del apóstol, anterior también a la época de Constantino. En las excavaciones efectuadas desde 1915 bajo la iglesia de San Sebastián, salió a la luz un muro literalmente cubierto de grafitos con invocaciones a los apóstoles Pedro y Pablo. Estas inscripciones no pueden ser posteriores al siglo III, ya que el lugar en que se encuentran fue terraplenado a principios del siglo IV para la edificación de la basílica. Ahora bien, el culto de un santo independientemente de su sepultura es algo

por completo inusitado en la antigüedad cristiana. Se ha sospechado, pues, apoyándose en leyendas antiguas, que los cuerpos de los apóstoles fueron trasladados por un breve tiempo a San Sebastián. Sea de ello lo que fuere, tenemos en todo caso la prueba arqueológica de que ya en los más tempranos tiempos san Pedro era venerado en Roma como un santo local, y ello sólo era posible, según lo que sabemos de las prácticas habituales en la antigüedad cristiana, a condición de estar enterrado en Roma.

Pero hay quienes no se dan por satisfechos con esta demostración, y se asombran de que no se disponga de testimonios más claros. Se trata de personas que no han acabado de darse cuenta de la índole de los fundamentos en que se basa todo nuestro conocimiento de la antigüedad, incluso la clásica. Hay en la historia antigua una gran cantidad de hechos de los que nadie duda, y que distan mucho de estar tan bien demostrados como el sepulcro de san Pedro: que Alejandro Magno muriera en Babilonia, o el emperador Augusto en Nola, o que las cenizas de Trajano fueran depositadas en la columna de su nombre. Es también digno de notar que no se haya puesto en duda la autenticidad del sepulcro de san Pablo, a pesar de que las pruebas históricas en su favor son las mismas que para el sepulcro de san Pedro.

Sonroja ver cómo muchos eruditos no católicos se creen casi obligados a disculparse, cuando terminan admitiendo que san Pedro murió en Roma. Así escribe uno de ellos: «No hay un sólo testimonio indudable que demuestre con todo rigor que Pedro estuviera alguna vez en Roma, aunque resulta difícil no admitirlo» (Gustavo Krüger, *Petrus in Rom,* ZNW 31, 1932, p. 301); y otro: «Verdad es que en la secular polémica de si Pedro fue a Roma y si sufrió allí el martirio, la balanza de la verosimilitud —pues no hay que hablar de certeza— parece inclinarse por la afirmativa» (Erich Caspar, *Papstgeschichte* I, p. 1). «Tengo la firme impresión de que hay que contar con la posibilidad de que Pedro haya ido a Roma» (Goguel, RNPR 18, 1938, p. 194). «Nos enteramos luego de que Pedro, lo mismo que Pablo, emprendió viajes misionales por diversos países, y es incluso posible que en uno de estos viajes hallara la muerte en Roma» (Ad. **Jülicher,** *Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums,* en *Kultur der Gegenwart,* ed. por P. Hinneberg, 1922, p. 80). Es como si dijeran: Por mi parte no hay inconveniente, si así lo desean. A uno le vienen ganas de preguntar: En todo el campo de la antigüedad, ¿dónde se adoptan tantas precauciones para admitir un simple hecho?

El catálogo de los papas.

La más antigua de las listas de obispos romanos llegadas hasta nosotros se encuentra en Ireneo (Haer. III, 3). Dice así:

«Después que los santos apóstoles (Pedro y Pablo) hubieron fundado y constituido la Iglesia, pasaron a *Lino* el oficio del episcopado.

Éste es aquel Lino que menciona Pablo en su epístola a Timoteo. Le sucedió *Anacleto y* tras éste recibió el oficio episcopal, en tercer lugar después de los apóstoles, *Clemente,* quien (aún) había conocido personalmente a los apóstoles... A este Clemente siguió *Evaristo, a* Evaristo *Alejandro;* luego, el sexto después de los apóstoles, fue erigido *Sixto,* después de éste, *Telesforo,* quien prestó un espléndido testimonio (fue mártir). Siguió luego *Higinio,* luego *Pío,* tras de éste, *Aniceto.* Después que Aniceto fue sucedido por *Sofero,* ocupa hoy la dignidad de obispo, en duodécimo lugar después de los apóstoles, *Eleuterio.»*

Esta lista abarca un espacio de unos cien años, lo cual no es demasiado para la fiel transmisión de una simple sucesión de nombres. Parece, además, que Ireneo no fue el primero en establecer la lista. Los incisos «el tercero», «el sexto» hacen pensar en los recursos mnemotécnicos de una transmisión oral, y sabemos por otra parte que Hegesipo, antes aún que Ireneo, había redactado un catálogo de los obispos romanos, que no ha llegado hasta nosotros. Nadie duda, empero, de la exactitud de la relación de Ireneo.

El catálogo reaparece sucesivamente en los escritores cristianos a partir del siglo III, con las correspondientes adiciones. Al pasar de uno a otro se cometen errores, omisiones, trasposiciones y corrupciones de nombres, faltas todas muy fáciles de corregir. Así, en los manuscritos, Hyginus aparece a veces con el nombre de Egenus o Eugenius, luego Zephyrinus se transforma en Severinus, Fabianus se desfigura en Fabius o Flavianus. El raro nombre de *Anencletus* dio lugar a gran número de corrupciones, hasta el punto que algunos escritores posteriores lo desdoblaron en dos personas distintas, un *Cletus y* un *Anacletus.* Pero todas estas dificultades son de poca monta.

Tenemos, pues, una lista fidedigna de los primeros papas. Mas para nosotros no es más que eso, un catálogo de nombres, no una crónica papal. Una cronología en la que podamos confiar no empieza hasta el año de la muerte del papa Ceferino (217); para la época anterior no poseemos más que algunos puntos de apoyo.

Lino y Anacleto no son para nosotros más que nombres. De Clemente poseemos la larga misiva a la comunidad de Corinto. Los clérigos de Corinto habían expulsado a su obispo Fortunato, que probablemente había sido aun designado por el propio apóstol san Pablo. Fortunato se dirigió al obispo de Roma, y Clemente envió a dos presbíteros romanos para reponer a Fortunato y restablecer el orden en Corinto. Los tres siguientes, Evaristo, Alejandro y Sixto I, vuelven a ser simples nombres para nosotros. De Telesforo sabemos sólo por Ireneo que sufrió el martirio. Es el primer martirio de un papa del que tenemos noticia. Debió

de ocurrir bajo Adriano (117-138). De Higinio, Pío I y Aniceto sabemos que bajo sus pontificados ocurrieron en Roma polémicas con herejes gnósticos. Aniceto fue aquel papa a quien vino a ver el obispo de Esmirna, el anciano discípulo de los apóstoles Policarpo, para tratar con él sobre la celebración de la fiesta de pascua. Era el caso que los ritos observados por las comunidades del Asia Menor discrepaban de los usuales en las demás iglesias, sobre todo en la romana. De Sotero sabemos por azar que obsequió a la comunidad de Corinto con un generoso donativo en dinero. Eleuterio fue el papa a quien consultó Ireneo cuando fue mandado por la comunidad de Lyon para tratar acerca de los montanistas. Nuestras noticias no empiezan a fluir con alguna mayor abundancia hasta llegar al sucesor de Eleuterio, Víctor.

Es curioso que entre estos papas haya tantos con un nombre griego. Ello ha hecho pensar a algunos, que la Iglesia de Roma vino a ser durante largo tiempo una especie de colonia extranjera griega. Sin embargo, basta echar una ojeada a la epigrafía urbana de Roma para ver que los nombres griegos eran en aquel tiempo extraordinariamente frecuentes, sobre todo entre los esclavos y libertos. Algunos nombres de papas, como Evaristo, Aniceto y, en el siglo III, Antero, pueden incluso considerarse como típicos nombres de esclavos. Del papa Pío sabemos, además, por otras fuentes, que era un liberto, a pesar de ser latino su nombre, y lo mismo puede decirse del papa Calixto. Ello no tiene por qué extrañarnos demasiado. No hay que imaginar a un liberto romano como una especie de criado retirado. Precisamente los libertos constituían la clase más activa y ambiciosa de la población, en cuyas manos estaba una gran parte del comercio y de la industria. En la sátira romana el liberto viene a representar el papel de nuestro nuevo rico. No es que esto tenga algo que ver con la condición de los papas, pero sí nos facilita un indicio para saber en qué círculos sociales debemos ante todo buscar a los cristianos de entonces: no tanto en la antigua nobleza romana y en la aristocracia de funcionarios, como en la clase media que se afanaba por imponerse.

La gnosis.

Los gnósticos, cuya aparición se remonta al siglo I, no constituían al principio una secta separada, sino más bien una corriente espiritual dentro de la Iglesia. Muchas personas de cultura que se habían hecho cristianas, sobre todo en los grandes centros culturales helénicos de Antioquía y Alejandría, tenían la penosa impresión de que el cristianismo era demasiado superficial, demasiado simplista, casi vulgar. Incluso en la antigüedad, ningún reproche les parecía tan insoportable a los cultos como el de la ingenuidad. Estos académicos no acertaban a percatarse de que la doctrina cristiana es un complejo de verdades inmutables y reveladas.

Preferían elaborarla y desarrollarla al estilo de un sistema filosófico. Esto es justamente lo que la palabra «gnosis» significa: un conocimiento más profundo. Lo que de ello salió no fue una metafísica utilizable, sino una serie de descabelladas teosofías, y teogonías, en las que se mezclaban en vertiginosa confusión lo abstracto y lo concreto, el tiempo, el silencio, el verbo, Dios, el abismo, Cristo, la Iglesia, como en la más exuberante mitología. Conocemos algunos sistemas gnósticos gracias a las refutaciones católicas, especialmente las de Ireneo, que no ahorró fatiga alguna en combatirlos, pero poseemos también fragmentos auténticos de los gnósticos, e incluso un libro completo, la *Pistis Sophia.* Nos resulta hoy difícil encontrar algún interés en semejante galimatías; mas por lo visto el enigmático tono y la mística elevación de estas doctrinas, infinitamente alejadas de la revelación cristiana, ejercían entonces una positiva fascinación sobre muchos espíritus.

Parece que a mediados del siglo II pululaban por doquier los maestros gnósticos ambulantes, algunos de los cuales practicaban misteriosos ritos, celebraban extravagantes fiestas eucarísticas en las reuniones de adeptos y cometían los mayores desafueros. Su actividad resultaba peligrosa para la Iglesia. Hasta la segunda mitad del siglo II, poco pudo hacerse para salir al paso de la proliferación de tratados escritos, pues se carecía de ingenios que estuvieran a la altura de la tarea. Los predicadores gnósticos demostraban un especial empeño en acudir a Roma, no porque la comunidad de fieles romanos constituyera un suelo abonado para su doctrina, sino porque ya entonces se atribuía un valor especial al dominio de la *communio* romana. Conocemos los nombres de algunos, como Marción, Cerdón, Valentín, varias veces excomulgados por los papas Higinio y Aniceto. La exclusión de la comunión de la Iglesia era la única arma de que podían servirse los obispos en tales casos. Algunas pequeñas sectas, como la de los marcionistas, se perpetuaron hasta el siglo IV. En Roma se han hallado algunos pequeños cementerios en los que se cree poder reconocer sepulturas gnósticas. Pero, como movimiento, la gnosis estaba ya muerta en el siglo III, gracias sobre todo a la enérgica reacción literaria que tuvo efecto en el campo católico, por obra de san Ireneo de Lyon, san Hipólito de Roma, los dos alejandrinos Clemente y Orígenes, y el africano Tertuliano, todos los cuales hacían hincapié, frente a los gnósticos, en el principio de la tradición apostólica, o sea en el carácter revelado de la doctrina cristiana.

El papa Víctor.

La polémica sobre la celebración de la pascua aguardaba todavía su solución. Nos faltan datos para comprender por qué se consideraba de tanta gravedad la discrepancia en la fijación de la pascua. A fines del siglo II el

papa Víctor decidió poner fin al asunto. Por su iniciativa se celebraron simultáneamente sínodos en diversas regiones y se comunicaron mutuamente las actas. Todavía a principios del siglo IV Eusebio pudo ver estas actas en el archivo de Jerusalén. Para nosotros poseen una especial importancia, porque nos muestran cuáles eran las Iglesias más importantes al término del siglo II y nos permiten observar asimismo la incipiente formación de las uniones metropolitanas. Para Italia se celebraron sínodos en Roma bajo la presidencia de Víctor; para las Galias, en Lyon, presididos por Ireneo; para el Ponto, o sea la parte oriental del Asia Menor, bajo la presidencia de Palmas, el obispo más antiguo; para el occidente del Asia Menor, bajo Polícrates de Éfeso; para Siria septentrional probablemente en Edesa; para Palestina, en Cesarea. Llegaron además muchas misivas de obispos aislados, de regiones en las que no se habían celebrado sínodos, como la de Baquilo de Corinto. En Egipto no parece que se reuniera ningún sínodo, puesto que allí sólo había un obispo, el de Alejandría.

Todas las actas y cartas sinodales coincidieron en aceptar el uso romano para la fijación de la pascua, con la excepción del sínodo de Éfeso; verdad es, por otra parte, que éste debió ser el más nutrido. Eusebio nos ha conservado la epístola del obispo Polícrates al papa Víctor, concebida en un tono muy arrogante. Con el proceder característico de la Iglesia de aquel tiempo, de pasar sin más ni más a las más extremas medidas, Víctor decidió excluir de la comunidad de la Iglesia a todos los obispos de la región de Éfeso, al que probablemente pertenecían más de una cuarta parte de todos los fieles de entonces. El desconcierto fue general. Nadie discutió al obispo de Roma el derecho a dar tal paso, pero Ireneo de Lyon se hizo portavoz de la opinión pública y exhortó a Víctor a la concordia en un escrito que nos ha sido conservado. Desconocemos el final del asunto; nos consta, empero, que se restableció la comunión entre las iglesias de Roma y Éfeso.

Para todo el siglo II nuestras fuentes son muy escasas, y lo poco que sabemos se refiere en gran parte a Roma y a los obispos romanos. En cuanto a las provincias, las más de las veces nuestros datos se limitan a afirmar la existencia de comunidades de fieles en diversas ciudades. Esta carencia de noticias no es, empero, debida a interrupciones en la tradición, sino a la escasa importancia de las iglesias. Las comunidades contaban aún con muy pocos miembros, y no mantenían entre sí una comunicación tan activa como la que se estableció más tarde. Había aún pocos problemas que conmovieran a la Iglesia entera. Las cosas cambiaron en el siglo III. Aumenta el número y substancia de las fuentes, hasta el punto de que en muchos aspectos estamos mejor enterados de la historia eclesiástica del siglo III, que de la historia imperial contemporánea. La producción literaria cristiana supera casi en volumen a la pagana. Conocemos mejor al papa Calixto que al emperador Alejandro Severo, su contemporáneo, y poseemos una imagen más viva y completa del papa Cornelio y del obispo

Cipriano de Cartago que de los emperadores de su tiempo, Decio, Galo y Valeriano.

La escuela de Alejandría.

En Alejandría, el gran emporio de la cultura helenística y centro del antiguo comercio de libros, había surgido a fines del siglo II una especie de academia cristiana, la llamada escuela catequética. Sabemos muy poco de su organización exterior, pero conocemos un gran número de sus maestros y discípulos, algunos de los cuales fueron más tarde obispos. Nada ha quedado de los escritos del fundador de la escuela, Panteno, pero sí de su sucesor Clemente y aún más del tercer director de la escuela, *Orígenes.* Ambos estaban en la cumbre de la cultura de su tiempo, y estaban sobre todo familiarizados con la filosofía griega. Su empeño en dar una fundamentación filosófica a la doctrina cristiana les indujo a dar más de un paso en falso; Orígenes, sobre todo, fue más tarde objeto de una tajante repulsa de parte de los padres de la Iglesia, llegando incluso a ser condenado en diversos concilios, como en el 5.° ecuménico de 553 Por lo demás, ya en vida entró en conflicto con su obispo y tuvo que abandonar Alejandría. Se trasladó a Cesarea de Palestina, donde fundó una biblioteca cristiana que fue luego utilizada por Eusebio.

Orígenes no tuvo jamás la intención de desviarse de la doctrina de la Iglesia. En su juventud se había dirigido a Roma, «para visitar esta antiquísima Iglesia», como dice Eusebio; su propósito era, evidentemente, estudiar las doctrinas que allí se enseñaban. Después de su deposición por el obispo de Alejandría, intentó defender su ortodoxia en una carta al papa Fabiano.

Orígenes es el primer teólogo cristiano de gran estilo, aunque acaso su valor sea sobreestimado por algunos autores modernos. Sin duda alguna ejerció un estimulante efecto sobre la teología posterior, si bien no puede, ni en mucho, compararse con san Agustín. Para emitir sobre él un juicio definitivo tendríamos que poseer la totalidad de sus obras, muchas de las cuales se han perdido.

Tertuliano.

En la segunda mitad del siglo II surgió en Frigia un movimiento profético-ascético, cuyas repercusiones se hicieron sentir también en Occidente. La secta es conocida con el nombre de montanismo, por su fundador Montano. Los obispos del Asia Menor la rechazaron ya desde un principio; la escuela romana se mantuvo durante un tiempo a la expectativa, y sólo al papa Ceferino, sucesor de Víctor a principios del siglo III, se decidió a romper la comunión eclesiástica con los montanistas.

Este paso provocó el disgusto del cartaginés Tertuliano, que por su parte rompió con la Iglesia y fundó en Cartago una comunidad montanista.

Tertuliano se había convertido al cristianismo en 196, siendo ya un hombre maduro, y seguidamente inició una intensa actividad literaria. Escribía en un latín de lo más personal y extraordinariamente expresivo, muy próximo a la lengua viva de la conversación, por lo que no siempre nos resulta de comprensión fácil. Fue el primer escritor cristiano que se sirvió de la lengua latina, elevándola a la categoría de lengua literaria cristiana. Tertuliano no es un pensador y un investigador, como Orígenes. Es combativo, chispeante, ingenioso, pero su sarcasmo es siempre cáustico, lo mismo si sus víctimas son gentiles o herejes o, en su última época, católicos. Que un hombre semejante pudiera afiliarse a una secta de extáticos y soñadores, en la que hacía el mismo papel que Saúl entre los profetas, sólo puede explicarse por resentimientos personales. Con todo, sus escritos, tanto los católicos como los montanistas, en gracia a su vivacidad y realismo y a su certera capacidad de observación, constituyen una valiosísima fuente para el conocimiento de la vida cristiana de aquella época.

Los papas Ceferino y Calixto. El cisma de Hipólito.

La afluencia de doctores griegos a Roma no cesó con la desaparición de la gnosis. Víctor, Ceferino y Calixto tuvieron que condenar a varios de ellos por la heterodoxia de sus doctrinas. Bajo el pontificado de Ceferino llegó incluso a producirse un cisma, pues algunos de los excomulgados erigieron un antiobispo. La tradición no nos dice quién consagró a este obispo, llamado Natalis, pero sí sabemos que no tardó en volver de su acuerdo y prestó penitencia pública ante el papa. Más grave fue el cisma que estalló poco después de la muerte de Ceferino (f 217), dado el prestigio de su promotor, el presbítero romano Hipólito.

Hipólito era el mejor teólogo que poseía entonces la Iglesia romana. Pertenece al número de los grandes escritores cristianos que aparecieron en el giro del segundo al tercer siglo, Ireneo, Clemente, Tertuliano y Orígenes. Se han perdido, sin embargo, la mayor parte de sus escritos, compuestos en lengua griega. A juzgar por los fragmentos conservados, publicó también mucho de mediocre. Era de más edad que Orígenes, y cuando éste visitó a Roma, oyó predicar a Hipólito, quien no se olvidó de advertir a los oyentes la presencia del famoso alejandrino. Bajo el pontificado de Ceferino observó Hipólito con disgusto cómo el diácono Calixto, que le era antipático, iba ganando cada vez más el favor del papa. Según las propias palabras de Hipólito, Calixto había conseguido «embaucar» por completo al anciano obispo. Entre otras cosas, Ceferino confió al hábil diácono, que en su juventud había regentado un negocio de banca, la administración del

cementerio de la Via Apia, que aún hoy lleva su nombre. Cuando a la muerte de Ceferino, Calixto fue nombrado papa, se produjo la ruptura. En su invectiva contra Calixto, que se nos ha conservado, Hipólito observa un curioso silencio sobre la causa de su separación de la Iglesia. Parece que Calixto le invitó a justificarse sobre un punto doctrinal, y al negarse a ello el amargado teólogo, lo fulminó con la excomunión. Pero Hipólito no era un Natalis. Recogió el guante, organizó una comunidad rival y abrumó de insultos a Calixto y a los «calixtianos», acusándoles de relajación moral y de las más bajas intenciones. Calixto sufrió el martirio el 14 de octubre de 222. El cisma se perpetuó bajo sus sucesores, Urbano y Ponciano. El anciano cismático no se reconcilió con el papa hasta el año 235, cuando juntamente con Ponciano fue deportado a Cerdeña. Su cadáver fue trasladado a Roma, y sus amigos le erigieron una estatua en su cementerio de la Via Tiburtina, un honor del todo inusitado en la antigüedad cristiana. En el zócalo de la estatua, hoy en el museo lateranense, pueden leerse los títulos de todas sus obras. Hipólito, como mártir que fue, gozó más tarde en Roma de una gran veneración. Sólo por esto se conservó el recuerdo de su nombre. Ya san Jerónimo, en el siglo IV, no sabía a ciencia cierta quién había sido Hipólito.

Ceferino es el papa más antiguo de quien sabemos dónde fue enterrado, a saber, en el cementerio de Calixto, en un mausoleo erigido en la superficie. Ponciano fue inhumado en el mismo cementerio, en la cripta papal subterránea que su sucesor hizo construir. Es el primer papa del que se ha conservado el epitafio.

Fabiano (236-250).

Le sigue Fabiano, quien según las noticias conservadas dio una nueva organización el clero de la ciudad de Roma. Según un recuento contenido en una carta de su sucesor, había entonces en Roma cuarenta y seis presbíteros, siete diáconos, siete subdiáconos, cuarenta y dos acólitos y cincuenta y dos otros clérigos menores. No podemos decir si remonta a Fabiano o si es aún más antigua la distribución de los presbíteros entre las distintas iglesias de la ciudad, los llamados «títulos». Que en Roma había varias comunidades de culto, a diferencia de otras ciudades, donde el servicio divino se celebraba en una iglesia única, lo atestigua ya Justino.

Fabiano murió el 20 de enero de 250, como uno de los primeros mártires de la persecución de Decio, y la sede romana quedó vacante más de un año. Las tres grandes vacancias de que tenemos noticia en la antigüedad —después de 250, 258 y 304—, coinciden con las últimas tres grandes persecuciones. Fuera de estos casos, el obispo de Roma era regularmente consagrado el primer domingo después del fallecimiento de su antecesor.

Cornelio.

Cuando fue elegido Cornelio, a primeros del 251, la persecución había prácticamente terminado. Pero inmediatamente después de su elección se produjo un cisma. El presbítero Novaciano, un notable escritor del que se ha conservado un libro sobre la Trinidad, se hizo también consagrar obispo y se levantó con la pretensión de fundar una Iglesia reformada. El punto en que hacía particular hincapié era que los que en las persecuciones habían dado muestras de flaqueza, los llamados lapsos *(lapsi* = caídos) o apóstatas, fueran excluidos para siempre de la comunidad eclesiástica.

El problema de los lapsos había provocado dificultades en muchos lugares. Su número era demasiado grande, para que pudiera ser de otro modo. Varios obispos, entre ellos el de Antioquía, temían que si se absolvía a todos con el único requisito de someterse a la penitencia en la forma tradicional, se crearía un funesto precedente para el caso de que se repitieran las persecuciones. En Cartago concurría, además, una circunstancia especial. En la práctica penitencial de entonces era habitual que el pecador solicitara al obispo que le designara abogados; ello constituía una especie de rito, por el que se daba expresión a la humildad que embargaba el ánimo del penitente.

Para esta función de abogados o intercesores de los lapsos eran elegidos, con preferencia, confesores, o sea cristianos que en las persecuciones habían sufrido por su fe. Pues bien, en Cartago había un grupo de confesores que, muy orgullosos de la firmeza demostrada, no distinguían ya entre intercesión y absolución, y readmitían por sí mismos a los lapsos a la comunión, sin tener para ello poderes del obispo. El abuso llegó a tal extremo, que el obispo san Cipriano tuvo que excomulgar a algunos de este grupo, causantes también de otras perturbaciones, y entre ellos estaba el clérigo Novato. Novato organizó un cisma y se puso en relación con Novaciano en Roma; no deja de ser extraña la unión de los dos cismáticos, puesto que en la cuestión penitencial cada uno de ellos defendía principios totalmente opuestos, y en lo único que coincidían era en la desobediencia a sus respectivos obispos.

Los obispos Cornelio de Roma, Cipriano de Cartago y Dionisio de Alejandría se esforzaron, por medio de numerosas cartas, varias de las cuales se han conservado, a informar de la situación a los restantes obispos, en especial a Fabio de Antioquía, que al principio había adoptado una actitud vacilante. Sus esfuerzos tuvieron éxito y el movimiento cismático fue atajado. De todos modos, la pequeña secta de los no vacianos se perpetuó hasta el siglo V.

El sacramento de la penitencia en la antigüedad.

Los prejuicios con que muchos autores modernos abordan el estudio de la antigua práctica penitencial, les inhabilita para comprender la historia de este sacramento; los hay, en efecto, que parten de planteamientos puramente polémicos, por ejemplo, de la cuestión de cuándo se introdujo la «confesión auricular»; otros se acercan a las fuentes con un esquema evolutivo preconcebido, como el de que la práctica penitencial fue perdiendo severidad, pasando de un rigor sumo a una condescendencia extrema, y otras ideas parecidas.

Hay que observar, en primer lugar, que en la antigüedad la penitencia era una práctica extraordinariamente frecuente. Los escritores eclesiásticos hablan a cada momento de ella. Pero casi siempre se refieren a este asunto con una cierta reserva, y esto es lo que desorienta a muchos historiadores modernos. No se cansan de exhortar a la penitencia e insisten en que ningún pecador debe desesperar, pero no gustan de entrar en pormenores, evidentemente para no despertar en los fieles el sentimiento de que pueden pecar con tranquilidad, pues luego les será perdonado todo. Su procedimiento preferido es el de situar este tema dentro del complejo de la economía de la redención: para el bautizado que ha recaído en el pecado existe aún otro medio de salvación, «una segunda tabla después del naufragio», como dice san Jerónimo. Lugares como éstos han inducido a muchos modernos a creer que en la antigüedad la absolución sacramental sólo se impartía una vez en la vida, y esta singular tesis ha encontrado acceso en más de un manual de teología. Justamente las explicaciones intercambiadas por Cornelio, Cipriano y otros obispos con ocasión del problema de los lapsos, deberían bastar por sí solas para refutar tal error. Los citados obispos examinan todos los casos posibles, no sólo discutiendo si podía darse la absolución a los lapsos, y cuándo y cómo podían éstos ser absueltos, sino distinguiendo también entre los distintos. grados de culpabilidad. Jamás se habla de que constituya una dificultad el hecho de que uno haya ya recibido anteriormente la absolución y que, por tanto, no esté ya capacitado para volver a obtenerla. Y sin embargo, es evidente que esta dificultad debía plantearse, a no ser que todos los apóstatas hubieran sido niños inocentes.

Lo cierto es que la práctica penitencial antes del siglo IV no estaba aún regulada por normas generales, o sólo lo estaba en muy pequeña medida. Todo quedaba sujeto al arbitrio del obispo. No existía aún una tarifa de penitencias. El obispo impartía la absolución siempre que estimara que el pecador había dado pruebas suficientes de su buena disposición. Signos de tal estado de espíritu eran los ayunos, el someterse en la iglesia a los ritos penitenciales, el pedir repetidamente la absolución, el solicitar la intercesión de otros fieles. Si los signos exteriores eran lo bastante

evidentes, como en el caso de Natalis, que se echó a los pies del papa Ceferino en presencia de la comunidad entera y reconoció públicamente su culpa, o en el de aquella matrona Fabiola de que habla san Jerónimo, entonces la absolución podía ser impartida sin más requisitos. Lo común era, empero, que, el tiempo de penitencia fuera más largo, generalmente hasta la próxima fiesta de pascua o aun hasta más tarde. Los lapsos de la persecución de Decio tuvieron que permanecer casi dos años en su condición de penitentes.

La confesión pública no era rara tratándose de pecados notorios y cuando había habido escándalo, y era estimada como un signo particularmente elocuente de disposición penitencial. Pero nunca hubo obligación de confesar públicamente los pecados secretos. Los ritos penitenciales eran públicos, y los penitentes ocupaban en la iglesia un lugar especial. Pero del hecho de que uno se sometiera a los ritos, nadie podía inferir la índole de su pecado. Parece, por lo demás, que muchos fieles tomaban parte en los ritos penitenciales sin otros fines que los de devoción. Se efectuaba, naturalmente, una confesión secreta, pues el obispo o sacerdote que determinaba la duración de la penitencia, necesitaba saber de qué falta se trataba. Pero esta confesión tenía más bien el carácter de una conferencia previa y estaba exenta de forma ritual, por lo que no se encuentra mención de ella en las fuentes.

En conjunto, hay que decir que, aunque la penitencia se practicaba muy a menudo, no había sido aún sometida a una elaboración teológica. Una cosa estaba clara: que la Iglesia tenía la facultad de atar y desatar; pero nadie se ocupaba de precisar cuándo y cómo se producía la remisión, y sobre todo no se habían formulado todavía, desde el punto de vista teológico, los conceptos de pecado mortal y pecado venial. La ausencia de toda norma podía, desde luego, dar lugar a arbitrariedades. Cuando Tertuliano declara irremisibles los tres pecados llamados capitales, homicidio, idolatría y adulterio, no hace sino expresar una opinión particular, que no adoptó hasta que se hubo inclinado al montanismo. Pero san Cipriano nos informa acerca de algunos obispos contemporáneos que se negaban a absolver a los culpables del pecado de impureza. Cipriano no aprueba su conducta, pero opina que en este punto cada obispo es responsable sólo ante Dios. A la inversa, Orígenes reprocha a «algunos», refiriéndose con toda seguridad a obispos, el que perdonen todos los pecados a cambio de una simple oración, o sea, sin imponer un plazo prudencial de penitencia.

Desde fines del siglo IV encontramos ya una forma especial de penitencia, que podría designarse con el nombre de penitencia vitalicia o voto penitencial. Los afectados eran absueltos en seguida, pero se obligaban por todo el tiempo de su vida, a determinadas obras de penitencia, entre las cuales figuraba el abstenerse del matrimonio. A esta

penitencia era equiparada la profesión monástica, a la que se atribuía la virtud de remitir los pecados a la manera del bautismo. Semejante voto penitencial era, por su naturaleza, irrepetible. Muchos concilios posteriores se ocuparon de cómo había que proceder cuando un penitente de esta clase reincidía en el pecado. Los clérigos estaban excluidos de tales votos penitenciales. No constituían éstos la única forma de la remisión de los pecados, sino, en cierto modo, la penitencia final por ellos. Aquel que, como hacen muchos historiadores modernos, considere este voto penitencial como la única forma de la absolución sacramental, retrotrayéndola, además, a la época primitiva, en la que no se encuentra el menor vestigio de ella, queda totalmente incapacitado para entender la historia de este sacramento.

La polémica sobre el bautismo de los herejes.

En la cuestión de los *lapsi* y en la repulsa del cisma de Novaciano, el papa Cornelio y Cipriano estuvieron de acuerdo en todos los puntos. Pero, muerto ya Cornelio en el exilio, el celoso obispo de Cartago incurrió en un grave conflicto con el nuevo papa Esteban. Se trataba de la cuestión de si los que dejaban una secta para entrar en la Iglesia católica, debían ser o no bautizados. Cipriano defendía la tesis de que el bautismo conferido por un hereje no era tal bautismo, puesto que fuera de la Iglesia no hay salvación. El principio, formulado en estos términos tan generales, era erróneo con toda seguridad, y el propio Cipriano hubo de reconocer que se trataba de una innovación, aunque pudiera apoyarse en el decreto de un concilio convocado en Cartago por uno de sus predecesores. Evidentemente, Cipriano apuntaba sobre todo a los montanistas africanos, cuya fórmula bautismal, al menos si hemos de dar crédito a noticias posteriores, era positivamente inválida. En Roma, en cambio, se pensaba principalmente en los novacianos que se reconciliaban con la Iglesia, los cuales, naturalmente, habían recibido el bautismo católico, pues la secta contaba sólo con unos pocos años de existencia.

A pesar de la abundancia de documentos que están a nuestra disposición, el resultado de la polémica ha quedado en la obscuridad. Lo seguro es que Cipriano abrumó al papa con escritos, actas y embajadas, con el propósito de ponerlo de su parte. Mas por lo visto Esteban era un jurista rígido y poco dúctil, que no tenía la menor intención de conceder al obispo de Cartago mayor beligerancia que a los demás prelados. Cuando llegó la embajada enviada por Cipriano para arreglar definitivamente el asunto, y que debía poner en manos del papa las actas conciliares suscritas por noventa obispos africanos, Esteban ni siquiera le abrió las puertas de la iglesia; esto equivalía, según la práctica de entonces, a una ruptura de las relaciones diplomáticas, con la que Cipriano y sus adeptos quedaban

excluidos de la comunión de la Iglesia romana. Tal proceder significó un rudo golpe para Cipriano, quien por encima de todo ponía la conservación de la unidad de la Iglesia. En las cartas a sus amigos desahogó su pesar en apasionadas lamentaciones. Escribió al obispo Firmiliano de Cesarea, en el Asia Menor, y éste le contestó con una inflamada invectiva contra el papa. Resultó que Esteban había hecho objeto a Firmiliano del mismo trato y a causa del mismo asunto, o sea que le había excluido también a él de la comunión eclesiástica.

Por desgracia, nuestras fuentes se interrumpen aquí, y no sabemos cómo terminó el conflicto. Sabemos sólo que el obispo Dionisio de Alejandría intercedió para llegar a un arreglo, pero la información de que disponía era deficiente y su intento de mediación llegó tarde. Esteban murió en agosto de 257, en el punto culminante de la polémica. Parece que Cipriano volvió a estar en buenas relaciones con su sucesor Sixto II. En todo caso, el hecho de que san Cipriano aparezca tan pronto en la literatura martirial romana, da a entender que al morir estaba en paz con Roma. Tampoco tenemos noticias de que se mantuviera la ruptura entre Roma y Cesarea.

Lo único que podemos decir con seguridad, es que en el problema teológico que dio lugar a la disputa, la tesis del papa Esteban se ha impuesto en toda la línea. Con ello se hizo luz sobre un importante punto doctrinal: la validez del bautismo no depende del credo del bautizante, y tampoco de que éste pertenezca a la Iglesia, sino sólo de su intención de hacer lo mismo que la Iglesia hace. De ahí se dedujo, además, que la validez de los sacramentos es por completo independiente de la dignidad personal del que los administra.

La polémica de los dos Dionisios.

Después de la larga sedisvacancia subsiguiente a la persecución de Valeriano, sucedió al papa mártir Sixto II el presbítero Dionisio. Éste pidió cuentas al homónimo obispo de Alejandría, a propósito de unas fórmulas cristológicas que le parecían sospechosas. Dionisio de Alejandría procuró justificarse, admitiendo que tal vez no había sido siempre afortunado en la elección de las expresiones usadas en sus escritos, y alegando que si no había empleado el término *homoousios,* usado por el papa para indicar la identidad de esencia del Hijo con el Padre, era por no aparecer este término en la Biblia; declaraba, empero, que en cuanto al fondo coincidía enteramente con el papa. Dionisio de Alejandría era no sólo un teólogo notable, sino ante todo un gran pastor de almas. Su mirada alcanzaba, lo mismo que la de Cipriano, mucho más allá de los límites de su diócesis. Pero así como Cipriano, arrastrado por su celo, quería imponer sus puntos de vista a todo el mundo, Dionisio se inclinaba siempre a la concordia y la

transacción. De él data la estrecha colaboración con Roma, que se hizo tradicional en los obispos alejandrinos durante casi dos siglos.

El período comprendido entre 260 y 303, desde el fin de la persecución de Valeriano hasta el inicio de la de Diocleciano, fue para la Iglesia un tiempo de paz que apenas nada vino a perturbar.

El número de cristianos aumentaba a ojos vistas. A principios del siglo IV podemos estimar este número en cinco o seis millones, para una población total del imperio de unos cincuenta millones. Eusebio, que conoció todavía esta época, describe cómo en muchos lugares había que erigir nuevas iglesias, puesto que las viejas resultaban ya insuficientes. El número de sedes episcopales debió de llegar casi al millar. Donde más numerosos eran, relativamente, los cristianos, era en el Norte de África, Egipto, Siria y Asia Menor, así como en las grandes ciudades de Cartago, Alejandría, Antioquía y, sobre todo, Roma. Roma, que aunque disminuyó algo de población en tiempos de Diocleciano, seguía contando con medio millón de habitantes, tenía una comunidad cristiana de más de cincuenta mil almas, si es que no se acercaba a las cien mil. Fuera de los límites del imperio, sólo en la Persia occidental hubo de momento grupos cristianos. En los últimos años del siglo III el rey de Armenia, Tiridates III, se convirtió al cristianismo. Este país, que sólo estaba con el Imperio en una relación de dependencia muy floja, puede considerarse como el primer estado que, como tal, se adhirió al cristianismo.

II

LA VIDA ECLESIÁSTICA EN LA ANTIGÜEDAD

La unidad de la antigua Iglesia: la comunión

Cuando hoy el papa envía solemnemente una encíclica a toda la cristiandad, empieza con estas palabras: A todos los patriarcas, arzobispos, etc., que guardan paz y comunión con la Sede Apostólica. Paz y comunión no son sólo unos términos que reaparecen continuamente en la antigua literatura cristiana, sino que designan un concepto que merece ser considerado como una de las claves para la inteligencia de la antigua Iglesia.

Comunión en el sentido que le daban los antiguos cristianos, es la comunidad de los fieles, de los fieles con los obispos, de los obispos entre sí, y de todos con su cabeza, con Cristo. El signo visible y al propio tiempo la causa, por la que esta comunidad es constantemente renovada, es la eucaristía, la comunión. El pecador está excluido de la comunión eucarística, y por ende también de la comunidad eclesiástica: está excomulgado. Si hace penitencia, es admitido de nuevo a la comunidad eucarística. El forastero, que viene de una iglesia lejana, es admitido a la comunión, si presenta una credencial de su obispo acreditando que pertenece a una comunidad ortodoxa; en caso contrario, se le niega la eucaristía y la hospitalidad.

Cuando, a mediados del siglo II, el obispo Policarpo se trasladó a Roma para establecer negociaciones acerca de la cuestión de la pascua, no pudo llegar a un acuerdo con el papa Aniceto; sin embargo, como más tarde escribía Ireneo al papa Víctor, «Aniceto le concedió la eucaristía en la Iglesia», es decir, le permitió celebrar la misa en la comunidad romana y administrar la comunión al clero y al pueblo, «y así se despidieron en paz». Lo que Ireneo quiere decir es lo siguiente: a pesar de subsistir las diferencias no se alteró entre ellos la comunidad eclesiástica, la paz o comunión. Aquí vemos claramente que paz significa algo muy distinto de «paz» en el sentido de concordancia de opiniones o ausencia de disputa. Paz y comunión significan una vinculación real, que no queda

necesariamente disuelta por efecto de un litigio aun pendiente, y el signo de esta vinculación real es la celebración en común de la eucaristía.

En Roma, donde los presbíteros que vivían solos en las afueras no celebraban junto con el obispo, sino que, los domingos al menos, ofrecían el sacrificio de la misa en las iglesias titulares, se perpetuó la costumbre de que el obispo, que celebraba antes que los demás, hiciera llevar a las iglesias titulares por medio de acólitos, partículas consagradas, que el presbítero al decir la misa ponía en el cáliz. Aun hoy recuerda esta costumbre, en la misa, la oración *Haec commixtio et consecratio,* después del *Pax Domini.* El papa Inocencio I (401-417) explica así esta práctica: «para que ellos (los presbíteros) en este día señalado no se sientan separados de nuestra comunión».

Comulgar con los herejes significaba, en la antigüedad, recibir de ellos la eucaristía. De ahí que cuando un seglar salía de viaje, por regiones donde no había iglesias católicas, se llevaba consigo la eucaristía, para no verse obligado a tomar la comunión en una iglesia herética, pues esto hubiera significado afiliarse a la comunidad de los herejes. Esta idea era de una índole muy concreta: el obispo herético Macedonio de Constantinopla, en el siglo IV, a los católicos que se negaban a recibir la comunión de sus manos, los hacía llevar a la fuerza al altar y les abría la boca, convencido de que por este procedimiento quedaban inscritos en su comunión aunque fuera mal de su grado. En el siglo IV había en el Asia Menor una pequeña secta, la de los mesalianos, que no creían en la eucaristía. En consecuencia, permitían a sus miembros recibir la comunión de manos de los católicos o donde quisieran, pues sostenían que con ello no se creaba lazo alguno de comunidad.

Las cartas de comunión.

Cuando un cristiano salía de viaje, recibía de su obispo una carta de recomendación, una especie de salvaconducto, en virtud del cual siempre que llegaba a una comunidad de fieles, era acogido amistosamente y alojado de balde. Esta institución, cuyo origen se remonta a la época apostólica, no era sólo ventajosa para los seglares, por ejemplo los comerciantes cristianos, sino también para los obispos. Sin grandes dispendios podían enviar

mensajeros y cartas a todas las partes del Imperio. Sólo así se explica la activísima correspondencia que los prelados sostenían entre sí. Estos salvoconductos eran conocidos con el nombre de cartas de comunión o cartas de paz, pues acreditaban que el viajero pertenecía a la comunión y, por consiguiente, podía recibir la eucaristía. A menudo se las llama también, sucintamente, *tesserae,* palabra usada aun hoy en italiano para indicar toda clase de contraseñas o cédulas de identidad. De ahí que

Tertuliano llame al sistema entero *Contesseratio hospitalitatis,* la «cédula de hospitalidad».

La importancia de dicha institución no se limitaba a la vida civil, con todo y ser en ésta tan grande que Juliano el Apóstata pretendía introducirla en su «iglesia» pagana, sino que constituía además un instrumento de gran peso para la comunión eclesiástica. Cada obispo, o al menos cada iglesia de alguna importancia, debía tener una lista de todos los obispos que pertenecían a la comunión. Esta lista servía para extender los salvoconductos de los que salían de viaje y para controlar los papeles presentados por los forasteros. Podemos observar, también, que todos los cambios de los obispos eran comunicados a las restantes iglesias, y que los prelados, cuando surgía una herejía o un cisma, enviaban listas completas de los obispos excomulgados. Cuando, a principios del siglo III, el papa Ceferino excluyó de la comunión a los montanistas, lo hizo por el procedimiento, como relata Tertuliano, de «revocar las cartas de paz ya emitidas», o sea, borró las comunidades montanistas de la lista de las iglesias ortodoxas, pertenecientes a la comunión. Todavía a principios del siglo V, para convencer a los donatistas africanos, que negaban su condición de cismáticos, san Agustín les invitaba a enviar cartas de paz a las principales iglesias de otras regiones, sabiendo muy bien que no les serían admitidas. En el año 375 escribe san Basilio a la comunidad de Neocesarea, que se había pasado al arrianismo, y dice, después de enumerarle casi todas las ciudades del mapa: «Todas éstas nos envían cartas y admiten las nuestras. Por ello podéis ver que todos estamos concordes. Por consiguiente, quien rechaza nuestra comunión, se separa de la Iglesia entera. ¡Considerad bien, hermanos, con quién estáis aún en comunión!»

Roma, centro de la comunión.

Para demostrar la pertenencia a la Iglesia, el argumento habitual consistía en alegar que se estaba en comunión con la gran mayoría de los obispos: es miembro de la Iglesia el que está en comunión con casi todos los obispos, o también el que lo está con uno solo, de quien consta que posee la comunión de los demás. Pero se necesitaba un último y decisivo criterio con el que, en caso de duda, pudiera acreditarse la pertenencia a la comunión, y éste criterio era la comunión con la iglesia romana.

Opiato, obispo de Mileve en África, escribe en el siglo IV, contra los donatistas: «No puedes negar que la primera sede episcopal en Roma fue conferida a Pedro. Sobre esta sede descansa la unidad de todos.» Luego enumera los sucesores de Pedro hasta llegar a su tiempo, a Dámaso y Siricio: «Éste es hoy mi colega (en el episcopado); a través de él, el orbe entero está concorde conmigo, gracias al sistema de las cartas de paz, en

una única sociedad de comunión.» Por este mismo tiempo san Ambrosio escribe a los emperadores Graciano y Valentiniano exhortándoles a que cuiden de que la Iglesia romana no sufra daños: «Pues de ella fluyen hacia todas las demás los derechos de la venerable comunión.»

Esta idea no había nacido en el siglo IV. En el año 251 san Cipriano llama a la Iglesia romana «la silla de Pedro y la iglesia principal, de la que emana la comunidad de los obispos». En otro lugar la describe como «la tierra madre y raíz de las iglesias». Y casi cien años antes escribía Ireneo acerca de la misma Iglesia: «Con esta Iglesia deben convenir todas las demás, dada su especial preeminencia.» Esta expresión, convenir *(convenire),* no ha sido rectamente interpretada por muchos autores. Evidentemente, no se trata de otra cosa que de «comulgar», y aquella frase significa que todas deben pertenecer a la comunión romana. Así hay que entender también el conocido y discutido texto de Ignacio, el discípulo d¿ los apóstoles, en el que llama a la Iglesia romana «puesta al frente de la caridad». Este amor *(agape)* no es otra cosa que la paz y comunión, la comunidad de paz.

También los paganos sabían que sólo era cristiano de veras el que comulgaba con Roma. En el año 268 Pablo de Samosata, obispo de Antioquía, fue depuesto en un sínodo por razón de sus errores doctrinales y de su vida escandalosa. Pablo, que no sólo era muy rico, sino que contaba con el apoyo de la reina de Palmira, muy poderosa en aquel tiempo, no se sometió y se negó a entregar a su sucesor la iglesia y la residencia episcopal. Pero cuando el emperador Aureliano vino a Antioquía y destruyó el reino de Palmira, los cristianos se dirigieron a él pidiéndole que arbitrara el conflicto. Aureliano decidió que la residencia episcopal fuera entregada a «aquel a quien envían cartas los prelados de la religión cristiana en Italia y el obispo de Roma». El historiador de la Iglesia Eusebio, que es quien nos informa de estos hechos, califica la sentencia de «completamente acertada».

El primado papal en la antigüedad.

Está claro, por tanto, que desde los más antiguos tiempos el obispo de Roma ocupaba una situación especial, que no se limitaba a ser una prelación de honor, como muchos creen. Precisamente en los primeros siglos no se hace mención alguna de honores y títulos y preferencias de rango. Tales cosas sólo aparecieron en la época bizantina. Ni siquiera el nombre «papa» le estaba reservado en exclusiva. A san Cipriano se le llamaba con frecuencia «papa», y la palabra griega *papas* era aplicada a toda clase de clérigos. La primacía del obispo de Roma era más bien de carácter real. Él era el centro de la comunión. Quien figuraba en su lista, pertenecía a la Iglesia, y dejaba de ser miembro de ésta quien era borrado

de aquélla. Cualquier obispo podía suspender la comunión con otro, pero a condición de tener detrás de sí a la Iglesia entera, o sea, cuando estaba seguro de que poseía la comunión con Roma. En cambio, el obispo romano no necesitaba apoyarse en nadie, ni lo hacía. No tenía necesidad de hacer el cómputo geográfico, como san Basilio, San Atanasio y otros. Cuando Víctor excluyó de su comunión a los obispos del Asia Menor, Ireneo y otros lamentaron este paso, pero nadie discutió a Víctor el derecho a darlo. Cuando Esteban suspendió la comunión con Cipriano y con más de cien obispos de África y Asia Menor no se conmovió por ello la sede romana.

Verdad es que, en los detalles, la efectividad del primado papal ha cambiado mucho, o mejor, ha aumentado en el curso de los siglos. Largo es el camino recorrido desde Víctor, Cornelio y Esteban hasta Gregorio VII, Inocencio III, Bonifacio VIII. Esta comparación es lo que induce a más de un historiador a creer que los papas de la antigüedad no eran aún, en realidad, «papas». La diferencia consiste, esencialmente, en dos puntos: en el esplendor de la soberanía, que no se desarrolló hasta la Edad media, cuando los papas eran al mismo tiempo príncipes territoriales, y en la multiplicidad de los negocios administrativos, que no se inició hasta los últimos tiempos medievales para adquirir una inusitada extensión en la época moderna. Pero éstas no son más que funciones subordinadas, que competen legítimamente al Papa como cabeza de la Iglesia, pero que no alcanzan a hacer de él el jefe de la Cristiandad. Cabezas de la Iglesia, los papas antiguos lo eran tanto como los modernos, aunque no llevaran aún la tiara ni existiera el colegio cardenalicio.

Es más, puede incluso sostenerse que la suprema función del Papado, el ser roca de la Iglesia y tener las llaves del reino de los cielos, en la antigüedad se ponía de manifiesto más a menudo que hoy en día. Los papas actuales ya no excluyen de la Iglesia a países enteros y a centenares de obispos, y es muy raro que acudan a la *ultima ratio* como hacían los pontífices de los primeros siglos.

Iglesia del derecho e Iglesia del amor.

El análisis histórico de los conceptos de paz y comunión nos muestra con toda claridad que, desde un principio, la Iglesia era un edificio social, y no una mera corriente espiritual, o una multiplicidad de personas animadas de los mismos sentimientos, ni tampoco una simple alianza de amistad y de amor. La conciencia de formar parte de una unidad descansaba, tanto en los fieles como en los obispos, que las más de las veces no se conocían personalmente y discutían entre sí con lamentable frecuencia, en el convencimiento de estar vinculados por lazos reales, no creados por ellos mismos como en una asociación utilitaria, sino independientes de su voluntad. Esta vinculación real, que ellos designaban justamente con los

nombres de paz y comunión, contiene un elemento jurídico al mismo tiempo que un elemento sacramental. El uno es inseparable del otro. La comunión es una sociedad real, pero gracias al elemento sacramental se distingue de cualquier otra sociedad que exista entre los hombres. El deber de amor deriva de la comunión, pero no es él lo que constituye la comunión.

En esta concepción de la comunión no puede advertirse evolución histórica alguna. Aparece ya desde un principio, desde el momento en que san Pablo escribe a los corintios: «Fiel es Dios, que os ha llamado a la *koinonía* (comunión) de su hijo Jesucristo, Señor nuestro.» Y Juan escribe en su primera carta: «Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en *koinonía* con nosotros y vivamos en *koinonía* con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Si dijéramos que vivimos en *koinonía* con Él y andamos en tinieblas, mentiríamos y no obraríamos según verdad. Pero si andamos en la luz, como Él está en la luz, entonces estamos en *koinonía* unos con otros, y la sangre de Jesús, su Hijo, nos purifica de todo pecado.»

Es la misma paz que Cristo dio a los apóstoles, la paz que el mundo no puede dar, la misma paz que los primeros cristianos nombraban grabándola en innumerables epitafios sepulcrales. *Depositus in pace,* o simplemente *In pace,* como tantísimas veces leemos en las inscripciones de las catacumbas, no significa que el muerto se haya evadido de las luchas terrenas. Para decir esto no se escribiría: «Murió en la paz», o «fue enterrado en la paz». Esta paz es, más bien, la comunión, la *comunión de los santos,* la Iglesia; murió en la comunidad de la Iglesia, y por tanto ahora pertenece a la Iglesia triunfante. En un tiempo de cisma, en el siglo IV, leemos incluso: *in pace legitima,* «murió en la comunidad legítima». *In pace* expresa el mismo sentimiento que expresamos hoy con las palabras: auxiliado con los santos sacramentos de la Iglesia. Pues también en la antigüedad el punto central de la paz y la comunión lo constituía la eucaristía.

Del mismo modo que esta concepción no ha conocido un desarrollo paulatino, tampoco desapareció nunca en los tiempos posteriores. Aún hoy reza la Iglesia en la festividad del Corpus Christi: «Concede propicio, oh Señor, a tu Iglesia los dones de la unidad y de la paz, que místicamente están representados por los dones que te ofrecemos.»

Las más antiguas noticias sobre la celebración de la eucaristía

La misa ha nacido de la conjunción de dos partes, el servicio divino de la oración y la celebración del sacrificio eucarístico. Esto apenas se

advierte hoy en la llamada misa rezada, pero sí en el solemne oficio pontifical. Durante toda la introducción de la misa, el obispo permanece al margen del altar, sentado en su trono. Sólo cuando ha terminado la antemisa se dirige con pompa al altar.

La antemisa, con sus lecturas, explicación de la escritura o sermón y los rezos de la comunidad, procede en sus rasgos fundamentales de la sinagoga. En la sinagoga no se celebraba ninguna ceremonia con carácter de sacrificio. Esto se hacía sólo en el templo. Pero el sacrificio eucarístico cristiano no es continuación de los sacrificios del templo ni tiene con ellos nada en común. Constituye, desde el comienzo, algo peculiar y propio del cristianismo. Los apóstoles no celebraban la «fracción del pan» ni en el templo ni en la sinagoga, sino en una casa particular, y lo hacían así ya en tiempos en que no se había consumado aún la separación ritual del servicio divino veterotestamentario.

Si en un principio existía un enlace entre la ritual «fracción del pan» y los llamados festines de caridad o *ágapes,* no podemos decirlo. Si así era realmente, la separación debió de efectuarse muy temprano. Esto se deduce del hecho de que la eucaristía, ya en tiempo de los apóstoles, era celebrada a las primeras horas de la mañana, mientras que los ágapes, siempre que tenemos noticia de ellos, tenían efecto al anochecer. La costumbre de una comida por la mañana, equivalente a nuestro desayuno, era totalmente desconocida en la antigüedad.

La primera descripción de la celebración de la eucaristía combinada con el servicio divino del rezo, la tenemos en los Hechos de los apóstoles. Pablo está en Tróade. La comunidad se ha reunido en el segundo piso de una casa. Es la noche del sábado al domingo, y muchas lámparas están encendidas. El hecho de que se destaque este detalle es indicio de una cierta solemnidad. Pablo habla, es decir, lee y explica la Escritura hasta la medianoche. Entonces «parte el pan y come de él». Luego sigue enseñando hasta el amanecer y después se despide.

La primera descripción circunstanciada del rito nos la da, unos cien años más tarde, el mártir san Justino en su primera Apología, escrita hacia el año 150. No es que en el tiempo intermedio falten testimonios sobre la eucaristía. Hacia el año 100, se encuentra expresamente mencionada en Ignacio de Antioquía. Justino escribe para los paganos. En el domingo se reúnen todos los fieles. Se leen «las memorias de los apóstoles» (los evangelios) y, si hay tiempo, los escritos de los profetas. Luego el presidente pronuncia un sermón. Seguidamente se levantan todos para orar. Al final se imparte el ósculo de paz. Empieza entonces la preparación para la celebración de la eucaristía. Al presidente se le presentan pan y un vaso con agua y vino; él los recibe, evidentemente en forma solemne.

Luego empieza la oración «larga» de la eucaristía. Ésta «contiene las palabras del propio Cristo» (las palabras sacramentales) y «se nos ha

enseñado que estos manjares son la carne y la sangre de Jesús hecho hombre». La oración eucarística termina con el amén del pueblo. «Entonces, los que entre nosotros son llamados diáconos, reparten entre los presentes el pan y el vino con el agua, sobre los que se ha pronunciado la acción de gracias, para que los consuman, y también se lleva su porción a los ausentes».

A partir de este momento, los testimonios se hacen cada vez más explícitos. Al principio del siglo III tenemos ya en Hipólito de Roma un formulario para la oración eucarística, en el que las palabras de la consagración aparecen intercaladas en la acción general de gracias en la forma aún hoy característica. Incluso las aclamaciones del principio, *Sursum corda* y *Gratias agamus,* sólo apuntadas en Justino, en Hipólito tienen ya la forma actual. Sin embargo, el texto de Hipólito fue considerado durante largo tiempo como un simple ejemplo, como un modelo. No existe aún un misal, y el celebrante improvisa cada vez el texto, aunque siempre dentro de un marco fijo. El principio y el fin están ya bien determinados, así como la transición a la consagración y las palabras de ésta.

La ceremonia en conjunto, en los primeros tiempos, era de larga duración, de varias horas quizás, en la forma que describe Justino. Parece que más tarde se abreviaron las largas lecturas del comienzo, introduciendo en cambio ceremonias destinadas a realzar la solemnidad. Así, a finales del siglo IV, aparecen las impresionantes despedidas previas al inicio de la oración eucarística: todos los que no tienen derecho a participar en ella, los catecúmenos de todos los grados y los penitentes, se acercan clase por clase al altar, reciben allí la bendición y abandonan la iglesia. Son un producto de aquella tendencia a expresar el respeto en una forma dramática, que en último extremo condujo a la práctica oriental, usada también en algunas partes de Occidente, de hacer retirar al sacerdote detrás de una cortina o una pared durante la consagración, para ocultarlo hasta de la mirada de los fieles. En el siglo V encontramos también la llamada disciplina del arcano: de puro respeto, los escritores no osan ya hablar de la eucaristía en palabras abiertas y claras, sino se que sirven de diversas circunlocuciones. En los tiempos antiguos se era mucho menos escrupuloso en estas cosas.

Frecuencia de la celebración de la misa.

En un principio, el sacrificio eucarístico sólo se ofrecía los domingos. Hasta el año 200 no encontramos la primera indicación de una misa en día laborable. Tertuliano (De Orat. 19) menciona el curioso escrúpulo de algunos fieles, que no osaban asistir a la misa en día de ayuno, por temor a romperlo con la comunión. Tertuliano aconseja a estos timoratos que se lleven la eucaristía a su casa, para recibirla al día siguiente: «Así queda todo salvado, la participación en el sacrificio y el

cumplimiento del deber de ayunar». Este pasaje nos permite ver que en aquel entonces no se oía nunca la misa sin recibir la comunión. El domingo no podía ser nunca día de ayuno; por consiguiente, la dificultad mencionada sólo podía surgir en una misa en día laborable. Tal vez se trataba de misas de difuntos. El domingo se celebraba solamente una misa. Sólo en Roma se decían simultáneamente varias misas por los distintos sacerdotes, en las iglesias titulares. En las demás ciudades celebraba sólo el obispo, con asistencia de los presbíteros y diáconos; pero no hay que entender esta asistencia en el sentido de que los sacerdotes pronunciaran conjuntamente el canon; lo excluía ya el hecho de que el canon careciera aún de un texto fijo.

A partir del siglo IV aumenta el número de días litúrgicos en los que se celebraba la misa, aunque las prácticas siguieron divergiendo según las distintas regiones. Tales diferencias, que tan perturbadoras serían para nosotros, apenas inquietaban a los padres de la Iglesia. Escribe san Agustín (Epist. 54 *ad Ianuarium)* que en varios lugares se ayuna en sábado y en otros no; hay sitios en que los fieles comulgan diariamente, mientras en otros sólo lo hacen en determinados días; en algunas iglesias se celebra todos los días, en otras sólo en sábado y domingo, o sólo en domingo: «todo esto puede hacerse según el arbitrio de cada cual». La única regla que todo fiel debe observar, es, dice san Agustín, la de hacer todas las cosas de acuerdo con la costumbre del lugar donde reside, añadiendo a esto una observación que aún hoy conserva algo de su valor: «Si alguien observa en otras partes usos litúrgicos que le parecen más bellos o más piadosos, cuando esté de regreso en su patria, guárdese de afirmar que lo que en ella se hace es malo o ilícito, por el hecho de haber visto cosas distintas en otras partes. Es éste un espíritu pueril del que debemos precavernos y que debemos combatir en nuestros fieles.»

Hasta el siglo V, no encontramos expresado, y justamente por san León Magno (440-461), el principio de que, cuando es excesiva la aglomeración de gente en la misma iglesia, pueden decirse varias misas una después de otra. Antes de esta fecha no se encuentra el menor vestigio de semejante uso, lo cual resulta tanto más sorprendente cuanto las antiguas basílicas eran por lo regular muy pequeñas. En modo alguno debemos juzgarlas por el volumen de las construcciones constantinianas, como San Pedro o la basílica de Letrán. Más que iglesias destinadas a la cura de almas, estos grandes edificios eran de aparato. En el norte de África podemos ver numerosos restos de antiguas basílicas cristianas, no desfiguradas por construcciones posteriores, que nos informan sobre las medidas usuales en los primeros tiempos. Tales restos han sido, además, estudiados con gran minuciosidad. Muchas ciudades episcopales sólo poseen una iglesia, y ésta no es mayor que la de una modesta aldea. En este sentido, la situación de la cura de almas en la antigüedad distaba mucho de

ser ideal. Tenemos abundantes razones para suponer que no todos los fieles, ni muchísimo menos, iban a la iglesia, ni siquiera los domingos.

En cierto modo, la escasa frecuencia en la celebración de la misa quedaba compensada en algunos lugares por la costumbre de la comunión doméstica, atestiguada hasta más allá del siglo V. San Basilio escribe sobre ello a últimos del siglo IV; explica que en su región, en Capadocia, los fieles comulgaban cuatro veces por semana, y siempre en la iglesia; pero esto no significa que tenga nada que objetar contra la comunión doméstica, como era practicada aún, por ejemplo, en todo Egipto y como es práctica común en tiempos de persecución. A los que objetan que esto no es propiamente una comunión, ya que no hay «participación» en el acto de tomar la eucaristía en su propia casa, les contesta observando que, una vez el sacerdote ha consumado el sacrificio, participa en éste todo aquel que recibe del celebrante la hostia, sea sólo una partícula o varias de una sola vez, y tanto si la consume inmediatamente o la reserva para los días siguientes (Epist. 93 a Cesárea). Podemos afirmar que la comunión «fuera de la misa», contra la que hoy algunos elevan ciertos reparos, era corriente en los primeros siglos cristianos, y esto no sólo bajo la coacción de circunstancias especiales, como en épocas de persecución.

Origen de los edificios para el culto cristiano.

Los misterios cristianos no están ligados a un lugar determinado, como ocurría por ejemplo en el culto judío del templo de Jerusalén. Los sacramentos pueden ser administrados en cualquier sitio, e incluso la misa puede, llegado el caso, ser celebrada en la habitación de una casa particular o en un barco o al aire libre. Ésta era la razón de que, a los ojos de los gentiles, los cristianos fueran *athei.* No hemos de traducir esta palabra por «ateos», como si los gentiles quisieran decir que los cristianos no creían en ningún dios, sino por «sin culto». Arnobio escribe hacia el año 300: «Ante todo nos acusáis de impiedad, porque ni edificamos templos ni erigimos imágenes divinas ni disponemos altares.» Cuando Arnobio decía esto, hacía ya mucho tiempo que había basílicas cristianas por doquier.

El templo pagano jamás fue lugar de reunión de una comunidad. Los cristianos necesitaban, desde el principio, locales en los que pudieran reunirse los creyentes. De momento se utilizaron casas particulares. Es natural que, en una misma casa, se usara siempre la misma habitación, y que pronto apareciera ésta equipada de los utensilios apropiados, como atriles y barandas para el coro, sin que arquitectónicamente podamos precisar cuándo el local dejó de ser una «habitación» y empezó a ser una «iglesia». Un cuarto o una casa semejante podía ser luego reformada y provista de columnas y arcadas, de modo que aun exteriormente pudiera ser identificada como iglesia. En Roma tenemos varios ejemplos de basílicas

surgidas de la reconstrucción de casas particulares, reformadas en diversos períodos, como San Clemente, San Martín de los Montes, Santos Juan y Pablo. Pero al mismo tiempo se erigían edificios expresamente destinados a servir de lugares de culto. Todo esto nada tiene que ver con las persecuciones; no hay que pensar, pongamos por caso, que durante las persecuciones los cristianos se hubieran refugiado en casas particulares y sólo hubieran empezado a construir basílicas después del 313. Eusebio atestigua que en la segunda mitad del siglo III en muchas ciudades se edificaron basílicas de nueva planta. En Dura Europos (Mesopotamia) se ha excavado una basílica cristiana, muy pequeña por lo demás, que fue construida antes del 230. Por otra parte, se sabe de viviendas que fueron transformadas en iglesias aun mucho después del 313.

Muchos gustan de imaginarse que, durante las persecuciones, los cristianos se reunían en las catacumbas para celebrar allí sus oficios divinos. La «misa en las catacumbas» es, en efecto, una de las piezas principales de la antihistórica imagen de los primitivos tiempos de los mártires que una especie de romanticismo cristiano se ha complacido en crear.

La práctica de los cementerios subterráneos no era general ni mucho menos. Es difícil imaginar un lugar menos adecuado como local de reunión que las catacumbas romanas. Apenas hay en ellas un espacio donde puedan apretujarse un centenar de personas. La seguridad en las catacumbas no era mayor, antes bien, menor, que en las iglesias urbanas. Los cementerios eran conocidos del público y de la policía, lo cual no era siempre el caso con los lugares de culto establecidos en casas particulares. Aparte de esto, la antigüedad no nos ha transmitido una sola noticia fidedigna de la celebración de una misa en las catacumbas, mientras que abundan los datos referentes a las iglesias de la ciudad. Sólo en el siglo IV, cuando se levantaron las basílicas cementeriales, Santa Inés, San Lorenzo y otras, se celebró en ellas regularmente el culto divino, pero no bajo tierra. Es, sin embargo, posible que el oficio de difuntos, con inclusión de la misa, fuera celebrado en la proximidad del sepulcro, y por tanto también bajo tierra, aunque no tenemos de ello ningún indicio fidedigno.

Incremento de la solemnidad litúrgica.

Los antiguos cristianos gustaban de adornar los locales que servían para el culto divino. Las paredes eran cubiertas con tapices policromos, cuando no con mosaicos y pinturas, como se hizo habitual en época posterior. Si la basílica tenía filas de columnas, se colgaban también entre éstas cortinas de vivos colores. Lámparas ornamentales colgadas del techo y toda clase de adornos metálicos completaban el embellecimiento del local. Los antiguos cristianos lo eran todo menos puristas en cuestiones de

estilo, y nada da una idea más falsa de lo que era una basílica paleocristiana que una restauración moderna «fiel al estilo», o sea, lo más desnuda posible.

En cambio, en los actos litúrgicos propiamente dichos faltaba casi por completo, en los primeros siglos, lo que hoy asociamos con el concepto de ceremonial y pompa litúrgica. Antes del siglo V no se sabe nada en absoluto acerca de cánticos en el sentido de melodías. En cambio, el recitado alterno es muy antiguo. La forma primitiva consistía en que el recitador pronunciaba los versículos del salmo, y a cada versículo la comunidad contestaba con un refrán siempre idéntico, como en nuestras letanías. En Antioquía se usaba en el siglo IV, y acaso aún más temprano, el llamado canto antifonal. Los hombres pronunciaban en el coro un versículo, y las mujeres y niños repetían el mismo versículo una octava más alto. En la música griega antífona significa la octava, y de ahí el nombre de este canto. San Ambrosio introdujo esta forma en Milán a fines del siglo IV, y san Juan Crisóstomo hizo lo mismo en Constantinopla. El órgano no aparece hasta la Edad Media. Los cristianos sentían al principio repugnancia contra el uso del incienso, pues les recordaba demasiado el culto pagano. En el siglo IV encontramos ya en las iglesias braseros instalados para llenar de incienso el local. La práctica de incensar el altar y determinados objetos y personas, no empieza hasta el siglo XI. Los fieles gustaban de que el servicio divino estuviera bien iluminado, pero preferían las lámparas de aceite a los cirios, pues también éstos les recordaban el culto pagano. Sin embargo, los cirios y velas se generalizaron a partir del siglo IV. En cambio, los cirios encendidos en el altar no aparecen hasta los siglos XI o XII. La diferencia más destacada entre el ritual primitivo y el posterior acaso sea la falta de toda vestidura litúrgica. Todavía en el año 403 los adversarios de san Juan Crisóstomo, patriarca de Constantinopla, reprochaban a éste, como signo de vanidad, el hecho de que para celebrar los oficios se pusiera ropas de fiesta especiales. El primer indicio seguro de una vestidura litúrgica en Occidente lo tenemos en un concilio de Narbona del año 589. Las prescripciones sobre las distintas piezas de la vestimenta litúrgica no empiezan hasta la época carolingia. En la antigüedad no se conocían las campanas. Las campanillas del altar aparecen en el siglo XII.

No hay que pensar que los primitivos cristianos buscaran la sobriedad y la sencillez por razones estéticas o de estilo; por el contrario, hacían cuanto estaba de su mano para dar una forma solemne al servicio divino. No hay que olvidar, empero, que los presupuestos psicológicos eran completamente distintos de los de hoy. Los hombres antiguos eran mucho más sencillos que nosotros; de ahí que los actos más simples les impresionan mucho más de lo que podemos imaginar. Un gesto simbólico, un ademán, la entrega y recepción de un objeto, la imposición de manos, el ósculo de paz, todo esto surtía sobre su espíritu un efecto inmediato,

mientras que nosotros necesitamos primero desarrollar y subrayar su sentido. Ante todo, el hombre antiguo poseía una sensibilidad mucho mayor para la simple palabra hablada. La educación entera se concentraba, con gran unilateralidad, sobre el hablar y el oír. Escuchar discursos durante horas enteras era un auténtico goce, para un público antiguo. Se comprende, pues, que los primitivos cristianos acompañaran los sermones con sonoras muestras de aplauso, y sermones, por cierto, que al leerlos nos parecen a menudo fríos y artificiosos; y no sólo eso, sino que la simple lectura de un texto sagrado era capaz de producir en su ánimo la impresión más profunda. Poseemos una descripción del servicio divino en Jerusalén, de fines del siglo IV, en la que se nos cuenta cómo la simple lectura del relato de la pasión, sin aditamento dramático alguno, hacía deshacerse en sollozos a los fieles y, al llegar a la traición de Judas, la concurrencia entera prorrumpía en gritos de indignación. Y téngase en cuenta que la lectura ni siquiera se hacía en su lengua materna, sino en griego, que la mayoría sólo entendía imperfectamente, por lo que en la iglesia debía haber intérpretes que iban traduciendo los textos.

La vivacidad y frecuencia de las lecturas hacían que muchos cristianos, incluso niños, conocieran de memoria los textos sagrados. Pero ello no producía embotamiento, sino al contrario, aumentaba el afán de atender. Los sermones de los padres de la Iglesia, que a veces no consisten en otra cosa que en un zurcido de textos escriturarios, y que tan fatigosos nos parecen a nosotros, proporcionaban entonces el más vivo placer a los fieles, siempre ávidos de escuchar a los oradores. Hoy no podemos alcanzar ni de lejos los mismos resultados, con todos los recursos de nuestra técnica de la lectura y de la oración en voz alta.

EL BAUTISMO

En los primeros tiempos, los apóstoles administraban el bautismo sin preparación especial alguna. Pero ya san Pablo parece no haber bautizado siempre en seguida (1 Cor. 1, 14). En el siglo II encontramos ya en Justino la observancia de un período regular de preparación, con instrucción doctrinal, ayunos y oraciones. En Tertuliano aparece el término «catecúmeno». En Hipólito, a principios del siglo III, hallamos los escrutinios, el examen de los candidatos al bautismo sobre su manera de vivir. Las personas que ejercían una profesión considerada incompatible con la fe cristiana, como actores o gladiadores, eran rechazados o excluidos temporalmente. En cambio, por doquier hallamos testimonios de que se bautizaba también a los niños.

En el siglo IV, pasada ya la sangrienta época de las persecuciones, se implantó en las familias cristianas la mala costumbre de aplazar en lo

posible la recepción del bautismo. Ello obedecía a dos causas. Desde Constantino, los cristianos tenían acceso a todos los cargos y situaciones; pero, a pesar de ello, la vida civil y pública estaba aún tan impregnada de paganismo, que lo más cómodo era no ser cristiano del todo, sino sólo a medias. De ahí que muchas personas, sobre todo las pertenecientes a las clases superiores, quedaban toda la vida en la condición de catecúmenos, y sólo se hacían bautizar en peligro de muerte. La otra causa era la creciente severidad de la práctica penitencial. Puesto que el bautismo operaba la remisión de los pecados, mucha gente lo aplazaba hasta haber dejado atrás, cuando menos, los descarríos de la juventud. Jamás nos asombraremos bastante de que esta escandalosa perversión dejara indiferentes o poco menos a los pastores de almas, aun a los más celosos y clarividentes. El abuso penetraba hasta en las familias más piadosas. San Basilio, san Crisóstomo y san Agustín, a pesar de la santidad de sus respectivas madres, fueron todos bautizados cuando eran ya de edad adulta. Siendo aún niño san Agustín, con ocasión de una grave enfermedad pidió con insistencia el bautismo, pero santa Mónica creyó más prudente aguardar todavía un poco. San Ambrosio no había sido aún bautizado cuando fue elegido obispo. La epigrafía nos ofrece un gran número de ejemplos de sepulturas de «catecúmenos», tanto niños como mayores.

Sin embargo, este abuso tenía también su lado bueno. El bautismo producía una profunda impresión sobre los que lo recibían en edad adulta. La Iglesia coadyuvaba a ello dando un realce especial al período de preparación propiamente dicho, así como a las ceremonias bautismales. El que quería ser bautizado por Pascua, que era el tiempo más habitual para ello, debía declararlo al empezar el período de ayuno. Luego debía asistir diariamente a los rezos, bendiciones y exorcismos que se celebraban en la iglesia, y sobre todo a las lecciones catequísticas dadas por el obispo en persona. Venían a ser, por decirlo así, unos ejercicios espirituales de cuarenta días. El bautismo se administraba con extremada solemnidad. Las ceremonias duraban toda la noche, desde el sábado santo al domingo de pascua. En las grandes ciudades, las procesiones nocturnas de la catedral al baptisterio y viceversa, en las que el clero entero acompañaba a los numerosos bautizados (en el año 404 fueron éstos en Constantinopla en número de tres mil) con sus respectivos padrinos, debieron de ser altamente impresionantes.

También en la noche de pascua recibían los neófitos la confirmación y, por primera vez, la comunión. Durante toda la semana de pascua venían obligados a visitar diariamente la iglesia, y lo hacían con las blancas vestiduras que habían revestido en el acto del bautismo, hasta el domingo *in albis,* llamado aún hoy en algunos países domingo blanco. Durante estos ocho días seguían las instrucciones catequísticas, que ahora versaban especialmente sobre la eucaristía, de la que no se hablaba antes del

bautismo. Pero esto no era sino una especie de «iniciación ritual en los misterios», pues no cabe pensar que unas personas adultas, crecidas en un ambiente totalmente cristiano, no supieran absolutamente nada de la eucaristía.

A esta solemne forma del bautismo usada en el siglo IV debemos algunos de los más valiosos escritos patrísticos, como las Catequesis de san Cirilo de Jerusalén y de san Ambrosio. Así, no cabe dudar de que el aplazamiento del bautismo tuvo también consecuencias beneficiosas. Tenemos aquí un fenómeno comparable al del excesivo aplazamiento de la comunión de los niños, usual en el siglo XIX. También esto constituía un positivo abuso, al que puso fin el celo pastoral de Pío X. No puede negarse, empero, que en ninguna época se impartió a los niños una preparación más seria y a fondo para la primera comunión como en el siglo XIX.

La práctica de la caridad en la antigua Iglesia

Como la cosa más natural del mundo, los apóstoles atendieron desde el primer día al servicio de los menesterosos. Lo consideraban, sin más, como una de las funciones propias de su ministerio. De todos modos, el deber primero y principal era la predicación de la fe, y como el rápido crecimiento de la comunidad de Jerusalén no permitía a los apóstoles atender a las dos cosas, eligieron unos auxiliares, los siete diáconos, para que se cuidaran de los pobres, sin por ello abandonar del todo el servicio de éstos.

Esta concepción se mantuvo durante toda la antigüedad cristiana. El obispo tiene a su cargo el cuidado de los menesterosos de la comunidad, hasta el extremo de que no puede hablarse de caridad individual, o al menos de una iniciativa privada en este campo. La Didascalia (ordenanza eclesiástica) en el siglo III opina que con la práctica de las limosnas privadas se hace un agravio al obispo, dando a entender que éste no se cuida de los pobres. Si llega a oídos de un fiel la existencia de un caso de necesidad, debe comunicarlo al obispo y hacer sus donativos a través de éste. Por su parte, el obispo no debe proceder como si diera las limosnas de su propio caudal, sino que ha de informar a los pobres de las personas a quien deben en último término la ayuda recibida. Por consiguiente, cuando los escritores antiguos nos hablan de gentes piadosas que «distribuían su patrimonio entre los pobres», en general debemos entender que lo entregaron al fondo benéfico de la Iglesia.

Los «matricularii».

Los pobres que recibían un subsidio regular de la Iglesia se llamaban *matricularii,* porque estaban inscritos en la matrícula (en griego, *canon)* de la Iglesia. A menudo se les llama «viudas y huérfanos», porque éstas eran las categorías tradicionales, pero había también otras clases, «ancianos sin recursos», como dice Tertuliano, o los que habían perdido su hacienda por efecto de una desgracia, por ejemplo un naufragio, y de un modo especial los que en tiempos de persecución habían caído en la miseria por causa de su firmeza en la fe. Sabemos por un pasaje de Hipólito que hacia el año 190 la Iglesia romana guardaba una relación completa de los confesores que habían sido condenados a trabajos forzados en Cerdeña, y les mandaba regularmente subsidios. En el año 251 la Iglesia romana tenía mil quinientos pobres matricularios, y escribe el papa Cornelio que los recursos disponibles alcanzaban para ayudar a todos. La Didascalia recomienda que los huérfanos sean confiados a familias cristianas, y que éstas les hagan aprender un oficio. La versión griega posterior, o sea las llamadas Constituciones Apostólicas, establecen para el servicio de los pobres este razonable principio: «A los capaces de trabajar, procúreseles trabajo; caridad, sólo a aquel que ya no pueda trabajar.» A las viudas se las empleaba a veces para hacer faenas en la iglesia y ayudar en los servicios de beneficencia. A éstas se las llamaba en Oriente diaconisas.

A partir del siglo IV se erigieron edificios especiales para los pobres matricularios, asilos, orfanatos, como también albergues para los cristianos que viajaban provistos de cartas de comunión. Tales edificios, con sus talleres y corrales, solían formar un complejo arquitectónico junto con la catedral y las viviendas del obispo y de los clérigos; en las excavaciones, sus restos dan a veces la impresión de constituir como una pequeña ciudad. Los pobres matricularios debían ser, naturalmente, cristianos. Por lo demás, sin embargo, no se establecían grandes diferencias en la distribución de limosnas. Tertuliano se burla, a su manera típica, de los gentiles, que se quejan de que disminuyan las rentas de sus templos a causa del gran número de gente que se hace cristiana; sólo esto nos faltaba, dice Tertuliano: bastante nos dan que hacer los mendigos paganos, para que podamos también atender a las necesidades de los dioses. Juliano el Apóstata encontraba indecoroso que los pobres gentiles recibieran subsidios de los cristianos.

Por lo demás, los antiguos cristianos no practicaban la caridad como medio de propaganda, y mucho menos por temor de las defecciones y otros motivos análogos. En una carta a otro obispo, san Cipriano explica el caso planteado por un pobre. Se trataba de un hombre que, para hacerse cristiano, debía dejar un oficio pecaminoso, y él afirmaba que no le quedaba ningún otro recurso para vivir. Cipriano se declara dispuesto a admitirlo entre sus pobres matricularios, pero el hombre debería conformarse con eso: «No puede esperar que le pasemos un salario para

que deje de pecar; pues no es a nosotros a quien presta un servicio, sino a sí mismo.»

La obtención de recursos pecuniarios.

Se ha intentado calcular lo que debía gastar anualmente la Iglesia romana para mantener a sus mil quinientos *matricularii,* amén de sus 150 clérigos. Verdad es que las subsistencias eran en la antigüedad mucho más baratas, relativamente, que ahora, incluso en tiempos normales, pero en cambio había otras cosas, sobre todo las telas, que eran mucho más caras. La Iglesia romana debió de disponer de algo así como 25.000 $ U.S.A. anuales, y esto en el peor momento de las persecuciones. Además, las grandes Iglesias, como Roma o Cartago, disponían siempre de medios para acudir en socorro de otras Iglesias necesitadas.

¿De dónde procedían todos estos recursos? En primer lugar, de las colectas regulares en las iglesias, de las «bolsas petitorias». Dice Tertuliano que «cada uno da una vez al mes, o cuando quiere, si es que quiere alguna vez, y si puede; pues a nadie se le obliga». Además, los clérigos superiores solían transferir su patrimonio privado a la Iglesia, la cual se encargaba, en cambio, de su manutención. Así los «jardines» de San Cipriano, probablemente olivares y viñedos, pasaron a manos de la Iglesia de Cartago, y cuando Cipriano fue elevado a la sede episcopal, tuvo que volver a administrar sus antiguos bienes. Más tarde se dictaron disposiciones legales sobre los patrimonios de los clérigos. No faltaban, además, las donaciones especiales de cristianos acomodados, e incluso gentiles, y a veces también de magistrados bienintencionados. La Didascalia se ocupa a fondo de la cuestión de si procede admitir estos donativos de los «malos».

Se tiene, en todo caso, la impresión de que las iglesias, sobre todo en las grandes ciudades, estaban siempre provistas de recursos pecuniarios. En el siglo II, cuando Marción ingresó en el clero romano, aportó como de costumbre su patrimonio. Cuando más tarde fue condenado y excomulgado como hereje, se le devolvieron sus doscientos mil sestercios. En la época postconstantiniana, las iglesias recibieron subsidios oficiales, cuando menos en las grandes ciudades, donde ellas constituían las únicas instituciones de beneficencia existentes.

Ojeada sobre la cura de almas en la antigüedad

Considerado en conjunto, el éxito obtenido por la Iglesia en la cura de almas, durante los primeros siglos, fue extraordinario. Quizá no lo fue en el sentido en que quieren entenderlo algunos apologetas, llevados por un

exceso de celo, sosteniendo que la humanidad se volvió esencialmente «mejor» gracias a la aparición del cristianismo en el mundo. Si al decir «mejor» pretendemos indicar una elevación del nivel medio de la estadística moral, o un avance de la cultura, entonces nos será difícil demostrar que la Iglesia haya conseguido mejorar el mundo, al menos en la antigüedad. Pero tampoco era ésta su misión. La misión de la Iglesia es indicar al individuo, y al mayor número posible de hombres, el camino que ha de llevarlo a su salvación sobrenatural, el camino del cielo. Esto sí lo ha logrado, y en una medida asombrosa, sobre todo si se tienen en cuenta las resistencias que para ello tuvo que vencer.

La Iglesia no sólo consiguió, en un breve tiempo, llenar en sentido geográfico el ámbito cultural en que había nacido, sino que además penetró en todas las clases de la sociedad de entonces. Es un trabajo apasionante, a la vez que instructivo, estudiar las inscripciones de las catacumbas romanas o las demás fuentes monumentales para hacer el recuento de las profesiones civiles desempeñadas por los primitivos cristianos. Allí encontramos al *vir clarissimus* Junius Bassus, que siendo prefecto de la ciudad recibió en 359 el bautismo en su lecho de muerte; magistrados urbanos, administradores de almacenes y escribas; esclavos, libertos y funcionarios imperiales, algunos de los cuales ocupaban cargos de confianza, como aquel M. Aurelio Présenes, que actuó de administrador de la caja privada imperial bajo cinco emperadores distintos, desde Marco Aurelio a Caracalla, y murió en 217. Sexto Julio Africano era bibliotecario en el Panteón bajo Alejandro Severo. Vienen luego un gran número de abogados y médicos, entre ellos un veterinario, soldados y oficiales de todos los cuerpos posibles; artesanos, industriales y comerciantes; herreros, curtidores, canteros, pintores, escultores en marfil, un *pastillarius* (droguero), un *dulciarius* (confitero), un peluquero, un minero, que al decir de su epitafio «había trabajado en todos los cementerios», evidentemente como técnico en excavaciones; jardineros, hortelanos, entre ellos la vieja Pollecla, que tenía un huerto en la Via Nova; modistas, sederos y, finalmente, el matrimonio Cucumio y Victoria, encargados de la guardarropía en las termas de Caracalla. A esto hay que añadir los epitafios referentes a niños, a veces conmovedores, y finalmente el clero entero, desde los papas a los lectores y *fossores.* Las lápidas sepulcrales van desde las costosas placas de mármol, cuidadosamente cinceladas, hasta los bárbaros garabatos de personas que apenas sabían escribir.

A toda esta gran variedad de gentes, que acabaron siendo millones, hizo la Iglesia objeto de sus atenciones y de su cuidado pastoral, haciéndoles posible el terminar su vida *in pace,* en la comunidad de los santos.

No todos fueron santos en vida. Nada más falso que aquella exagerada idea de la santidad de la Iglesia primitiva, tan decantada en

siglos posteriores por improvisados reformadores, interesados en demostrar cuán degenerada estaba la Iglesia. Lo justo es decir que en sus primeros siglos la Iglesia tuvo que afrontar un difícil combate en el campo pastoral, y que no todo fueron éxitos ni muchísimo menos. En los trigales de la antigüedad la cizaña crecía con la misma abundancia que en épocas posteriores.

La Iglesia no fue nunca capaz de retener en su seno a todos los que un día se habían afiliado a ella. Ya el pagano Plinio nos dice, a principios del siglo II, que en sus investigaciones judiciales ha encontrado cristianos que hacía años e incluso decenios que habían dejado de participar en la vida eclesiástica. Vicios, los hubo siempre entre los cristianos. Los celosos obispos de la antigüedad jamás se sentían contentos de sus ovejas. San Cipriano, san Gregorio Taumaturgo, san Juan Crisóstomo hablaban exactamente en los mismos términos que nuestros predicadores de cuaresma y de misión. La lucha contra las representaciones inmorales del teatro y del circo era tan enconada, y tan poco fructífera, como la que hoy se libra contra el cine corruptor.

Podemos dar por seguro que la vida religiosa en la antigüedad no había aún alcanzado una altura que excluyera la posibilidad de un ulterior progreso. Le faltaban todavía muchas cosas, que más tarde parecieron obvias y de suyo evidentes. Faltaban conceptos teológicos claros y, lo que es peor, una idea clara del magisterio eclesiástico. De ahí el constante pulular de herejías y cismas, que sólo daños podían aportar a la vida religiosa. Los recursos de la cura de almas adolecían aún de muchas imperfecciones. Las iglesias eran demasiado pequeñas y poco numerosas, el servicio divino era demasiado largo y poco frecuente. En la misma piedad se echa de menos un cierto calor. El respeto ante lo santo era todo lo grande que pudiera desearse, pero no es raro que, al leer las mejores obras de los padres de la Iglesia, sintamos emanar de sus páginas algo así como una corriente de aire gélido. La antigüedad no poseía todavía ningún san Bernardo, ni un Francisco de Asís o un Buenaventura, ninguna Gertrudis y ningún Enrique Suso, ningún Francisco de Sales y ninguna Teresa de Jesús. No se conocía aún la amorosa meditación sobre la pasión de Cristo, la devoción al sacramento del altar. Muy amplios eran los campos que quedaban aquí por cultivar. Desde sus primeros tiempos la Iglesia ha realizado progresos en todas las esferas, progresos asombrosos. No podía ser de otro modo. Pero ello no le impide cultivar con agradecido amor el recuerdo de aquellos primeros siglos, que fueron los de su juventud y también los de su época heroica.

III

LAS PERSECUCIONES

Los tres primeros siglos de la historia de la Iglesia reciben a menudo el nombre de época de las persecuciones, o también el de época de los mártires. Con razón, pues las sangrientas persecuciones llevadas a cabo por el estado romano confieren a este período su sello especial.

Como ocurre casi siempre en los grandes períodos heroicos de la historia, acerca de los mártires de los primeros siglos se ha desarrollado una verdadera selva de leyendas, que hacen muy difícil al historiador dar un cuadro fidedigno de los acontecimientos reales. No se trata aquí de escasez de fuentes. Justamente de la época de las persecuciones poseemos gran abundancia de noticias fidedignas, relatos, cartas de testigos oculares, incluso actas judiciales que nos informan hasta de los pormenores más impresionantes. No radica ahí la dificultad, sino en la romántica transfiguración que las posteriores generaciones han hecho sufrir a esta heroica edad. El historiador que investiga las fuentes con espíritu crítico y con el propósito de relatar los hechos tal como ocurrieron en verdad, está siempre en peligro de lastimar piadosos sentimientos. Lo hace ya con sólo establecer la conclusión de que los mártires no fueron millones, y que por otra parte hubo una cantidad muy considerable de cristianos que dieron muestras de flaqueza. No hay que creer en modo alguno, que los cristianos de entonces corrieran siempre al martirio con sentimientos de júbilo y entusiasmo. Las persecuciones, entonces como más tarde, fueron siempre un trance muy amargo y totalmente exento de romanticismo. La Iglesia no deseó jamás ser perseguida, y después de cada tormenta se alegró de que hubiera pasado.

LOS FUNDAMENTOS JURÍDICOS

¿Cómo fue que el estado romano se creyera obligado a adoptar ante los cristianos una actitud tan hostil? Conocemos a la perfección la elaboradísima construcción jurídica que es el derecho romano civil y

administrativo. Sabemos que el Imperio romano observó desde siempre la más tolerante actitud frente a toda clase de cultos y convicciones religiosas. Dentro de sus límites se podía venerar a Júpiter o a la Isis egipcia o a la Ártemis efesia, cualquier ciudadano podía hacerse iniciar en los misterios de Eleusis o en el culto de Mitra, podía hacer profesión de epicúreo o de escéptico, le era posible no creer en nada, adorar el Sol, ser judío; en una palabra, a nadie se molestaba, excepto a los cristianos. ¿Cómo se explica esto?

Hay historiadores que opinan que en el derecho penal romano debía haber algún punto contra el cual chocaron los cristianos, desde un principio y por el hecho de ser tales, de modo que el estado no había tenido más remedio que perseguirlos. A este propósito piensan ante todo en la ley de lesa majestad relacionada con el culto del emperador. El hecho de que los cristianos se negaran por principio a rendir culto al emperador, los hubiera colocado sin más ni más bajo las disposiciones penales de la *lex maiestatis. Delito de lesa majestad* era en su origen lo que hoy designamos con los términos de alta traición, rebelión o sedición contra la autoridad constituida. La ley era muy imprecisa, y algunos de los primeros emperadores, especialmente Tiberio y Domiciano, la extendieron ocasionalmente a delitos de lo más ridículo, así vender un jardín en el que hubiera una estatua del emperador, y otros supuestos agravios a la majestad imperial. Se comprende muy bien que una ley tan elástica podía aplicarse contra cualquiera, incluso contra los cristianos. El problema consiste sólo en si tal cosa ocurrió realmente.

Ahora bien, en todos los procesos de cristianos que conocemos, y conocemos bastantes, jamás se habla de delitos de lesa majestad. Sabemos, además, que la ley de majestad era usada por los emperadores contra sus enemigos personales, contra senadores y otros personajes encumbrados a quienes les interesaba eliminar. Las gentes sin importancia no fueron nunca afectadas ni por las más arbitrarias ampliaciones de esta ley. Pues bien, la inmensa mayoría de cristianos eran gente de humilde condición. Un mérito especial que se atribuye a Trajano, es que, a diferencia de su predecesor

Domiciano, jamás quiso que se aplicara la ley de majestad. Resu1ta empero, que fue precisamente Trajano quien dio al proceso contra los cristianos su definitiva forma jurídica.

En cuanto al *culto al emperador,* claro está que una negativa prestarlo podía ser considerada como un delito de lesa majestad. Sólo que no debemos imaginarnos este culto como si consistiera una religión, o un acto cultual que se repitiera regularmente y en el que todos estuvieran obligados a participar. Lo mismo que para otras divinidades, también para el numen del emperador reinante o de otros anteriores, como por ejemplo Augusto, había colegios sacerdotales que en determinadas ocasiones debían realizar ciertos actos de culto. Perturbar estos actos cultuales hubiera sido,

desde luego, un sacrilegio. Pero el culto al emperador no requería, como tampoco los demás cultos de la religión oficial romana, la presencia de ninguna comunidad que tomara parte en los ritos. Quien no estuviera obligado en virtud de su cargo a realizar un acto de culto, podía durante toda su vida abstenerse de tomar parte en ninguno, sin conculcar con ello ley alguna. El individuo particular se encontraba frente al culto oficial romano en una situación parecida a la del moderno ciudadano con respecto a muchas ceremonias civiles, por ejemplo, los honores rendidos al soldado desconocido o el saludo a la bandera. Quien no quiera comprometerse en tales cosas, no tiene más que quedarse en casa o torcer por otra calle. Por lo demás, jamás los cristianos se negaron a participar en semejantes ceremonias con su presencia pasiva. Uno de los más rigurosos moralistas de la antigüedad, Tertuliano, en su libro *Sobre la idolatría* trata a fondo de tales casos, y opina que un esclavo puede acompañar sin escrúpulos a su señor cuando éste asiste a una ceremonia pagana. Incluso en el ámbito familiar, el huésped cristiano podía presenciar tranquilamente cómo el *pater familias* realizaba uno de los cultos del paganismo. La cosa sólo se ponía difícil cuando uno se veía obligado, en virtud de su cargo, a realizar en persona tales actos, y esta dificultad afectaba sobre todo a los funcionarios superiores. Tertuliano duda mucho que un cristiano situado en posición encumbrada, sea capaz de sortear sin percance todos los escollos de la idolatría. Mas en el período de las persecuciones era muy raro que un cristiano ocupara un puesto de gobierno; en todo caso, apenas se encuentra ninguno entre los numerosos mártires que conocemos. Otros creen que los cristianos se habían hecho reos de sacrilegio, o al menos del delito de realizar ritos prohibidos, al celebrar su culto divino.

El concepto de *sacrilegio* era muy preciso y significaba la profanación de una cosa sagrada. En tal condición vienen a cuento sobre todo los templos, altares, imágenes de dioses y sepulturas. Sabemos, empero, que en la época en cuestión los cristianos, se abstenían prudentemente de realizar semejantes profanaciones. Sólo leyendas muy posteriores han atribuido tales hechos a los mártires cristianos. En cuanto a los cultos prohibidos, es cierto que según la antiquísima ley de las Doce Tablas estaban proscritos todos los cultos no romanos, o al menos su celebración se hacía depender del beneplácito de las autoridades. Pero esta disposición hacía tiempo que estaba olvidada. En la época imperial ninguna ley ni ninguna autoridad se preocupaba de los innumerables cultos extranjeros e indígenas que se practicaban en Roma y en todas las partes del Imperio, supuesto siempre que no perturbaran la paz pública. Aparte de esto, la celebración de los misterios cristianos ni siquiera aparecía como un culto a los ojos de los paganos. Los cristianos no tenían ni templos ni altares en el sentido tradicional, ni imágenes sagradas, ni sacrificaban víctimas ni

ofrecían incienso. Precisamente la opinión pública les reprochaba el ser *athei,* hombres sin culto.

Podemos, pues, preguntarnos: Si de veras había en el derecho penal romano una disposición que los cristianos conculcaban o con su simple existencia o con su forma de vida, hasta el punto que las persecuciones debían desencadenarse, por así decir, de oficio y de modo automático, ¿cómo se explica que durante siglos se fueran dictando nuevas leyes contra los cristianos, y leyes además totalmente distintas entre sí por su estructura jurídica?

Lo que ocurre, es que los historiadores tienen una opinión exageradamente elevada del Imperio romano como estado de derecho; y esto explica sus vanos y reiterados empeños por encontrar una base jurídica a las persecuciones. Lo que sí estaba altamente perfeccionado era el derecho civil, por cuya escuela han pasado todos los pueblos civilizados. En cambio, el derecho penal era muy deficiente, y más imperfectas eran aún las leyes de enjuiciamiento criminal. Por consiguiente, no hay razón para extrañarse demasiado de que en este estado de derecho, tan bien ordenado en apariencia, ocurrieran en materia penal arbitrariedades e incluso actos de inhumana crueldad.

Motivos políticos.

Otros autores, renunciando a buscar en la esfera jurídica una explicación de las persecuciones, intentan encontrarla en la política. Según ellos, el Imperio romano había sentido su existencia amenazada por el cristianismo, y no podía menos que sentirlo así. Se defendió todo el tiempo que pudo, pero al final la Iglesia se había hecho ya demasiado poderosa, y esto significó la ruina del Imperio.

Casi todo es falso en esta construcción. Aun suponiendo que las persecuciones pudieran concebirse como una lucha entre la Iglesia y el estado imperial, el decurso del conflicto enseña, tanto en su conjunto como en sus pormenores, que el ataque no partió de la Iglesia, sino del gobierno. Ahora bien, nos consta que las persecuciones, especialmente en el siglo II, con frecuencia no partían en absoluto del gobierno, sino de la población. Los magistrados algunas veces se dejaban arrastrar por la opinión, casi a disgusto. ¿Es verosímil pensar que la población provincial, las gentes de Lyon, Esmirna, Cartago y Alejandría se preocuparan tan apasionadamente por el futuro del Imperio romano, que en aras de su seguridad exigieran la muerte de sus propios conciudadanos y compatriotas? No hay que excluir la posibilidad de que los emperadores de la última persecución, Diocleciano y Galerio, se movieran también por motivos políticos, aunque tampoco en ellos pueda esto demostrarse. Entonces, hacia el año 300, los cristianos eran ya lo bastante numerosos para poder desempeñar un papel

político, algo así como lo haría hoy un partido. Verdad es que no existe el menor indicio de que los cristianos sintieran jamás semejantes veleidades. Nunca tomaron parte en las querellas para la sucesión al trono y ni en los peores momentos recurrieron a nada que pudiera parecerse a la acción directa. Pero sería concebible que Diocleciano hubiera abrigado temores en este sentido y que por este motivo pretendiera acabar con los cristianos antes de que se hicieran demasiado poderosos. Sin embargo, esto sólo explicaría por qué las persecuciones continuaron hasta después del 300, mas no por qué empezaron. En tiempo de Nerón y de Trajano, cuando los cristianos contaban sólo unos pocos millares, nadie podía prever que la Iglesia pudiera un día llegar a ser lo que fue. Hubiera sido preciso que Nerón y Trajano fueran, no ya unos clarividentes estadistas, sino unos verdaderos profetas.

Odio a la religión.

Como único motivo que explica tanto el principio como el desarrollo de las persecuciones, queda sólo el odio. No hay razón alguna para resistirse tanto a admitir este motivo. El amor y el odio desempeñan en la historia de la humanidad un papel muy importante, más importante a veces que los motivos racionales. Los que en todos los tiempos han perseguido a los cristianos, han aducido para justificar su conducta todos los pretextos posibles y más o menos verosímiles, pero en el fondo lo que realmente los movía era el odio a la religión y a la Iglesia. El historiador no ha de cerrar los ojos a estas oscuras facetas del alma humana, empeñándose en buscar siempre una explicación racional.

Con esto no queremos decir que todos los emperadores romanos, y mucho menos los funcionarios en particular que se ocuparon de instruir procesos contra los cristianos, fueran inducidos a ello por un odio personal. Había entre ellos algunos, y tal vez muchos, que se consideraban sólo como órganos ejecutivos y que estaban convencidos de cumplir con su deber.

Origen del odio contra los cristianos

Tertuliano, que a tantas ideas certeras supo dar una formulación sugerente, dice: «En cuanto la Verdad entró en el mundo, con su sola presencia levantó el odio y la hostilidad» (Apol. 7). Pero nos conviene también escudriñar las causas más profundas de este odio y preguntar cómo es que adoptó formas siempre nuevas, sin remitir jamás.

Puede pensarse, en primer lugar, en los judíos. Aunque no sea cierto que al principio los romanos tomaran a los cristianos por una secta judía y descargaran sobre ellos el odio que sentían contra aquel pueblo, es

perfectamente verosímil que acudieran a los judíos en busca de informaciones, y éstas difícilmente podían dejar de ser hostiles. Más tarde los judíos aparecen en algún caso como hostigadores del odio a los cristianos, como en la persecución desencadenada en Esmirna en el año 156. De seguro que Tertuliano tiene en la mente sucesos muy concretos, cuando dice que las sinagogas son semilleros de persecuciones (Scorp. 10). Como atizadores del odio entran después en consideración todos los que tenían motivos de sentirse amenazados en su existencia económica por el cristianismo; no tanto, quizá, los miembros de los colegios sacerdotales, que disfrutaban tranquilamente de sus rentas, como los muchos negociantes que vivían del culto pagano y de lo que éste implicaba, y además los adivinos, astrólogos, maestros de escuela y filósofos.

Sin embargo, lo que más debió influir sobre la opinión pública fue la actitud del gobierno. Por lo común, el hombre corriente no está en situación de mantener por mucho tiempo una opinión distinta de la de sus autoridades. Muchos pensarían: no sé lo que serán los cristianos, pero sus razones tendrá el gobierno para proceder una y otra vez con tanto rigor contra ellos.

Razones en los cristianos mismos.

Nadie cree que los cristianos hubieran cometido efectivamente todas las atrocidades que les atribuía el decir de las gentes. Pero hacían otras cosas que sí podían molestar al público. Rodeaban sus ritos de un cierto misterio, lo cual no dejaba de despertar una curiosidad hostil. Tertuliano escribe (Apol. 7) que la plebe intentaba sobre todo sorprender a los cristianos durante la celebración de la misa. El caso del mártir Tarsicio, que fue muerto por no querer entregar la eucaristía, está atestiguado de un modo fidedigno.

Irritaba también la silenciosa expansión de la nueva doctrina. Salían cristianos por todas partes, sin que nadie pudiera decir de dónde venían (Tert. Apol. 1). No cabe duda de que la vida austera y retraída de los cristianos era sentida por muchos como un callado reproche. Justino relata un caso característico: Una romana distinguida, que hasta entonces había llevado una vida tan disoluta como su marido, se hizo cristiana; exigió entonces a su marido que observase la fidelidad conyugal, amenazándole si no con la separación. El marido, viendo que no podía nada contra su mujer, denunció como cristiano al catequista que la había instruido en el cristianismo. Así fue ejecutado el mártir Tolomeo.

Primer período de las persecuciones: procesos individuales

Principio de la legislación anticristiana.

Los escritores cristianos de la antigüedad mencionan siempre al emperador Nerón como el iniciador de las persecuciones, a pesar de haber habido ya mártires antes de Nerón, por lo menos el diácono san Esteban y el apóstol Santiago. Por otra parte, no hay la menor noticia de que Nerón hubiera promulgado una ley en toda forma. Por consiguiente, debió de tratarse de una instrucción a los tribunales, en el sentido de que los cristianos debían ser considerados como delincuentes notorios. Esta instrucción era suficiente para los martirios que tuvieron efecto en el reinado del propio Nerón. Según Tácito, los mártires fueron una multitud incalculable, pero nosotros sólo conocemos los nombres de los dos apóstoles Pedro y Pablo. Si hubo ejecuciones también fuera de Roma, no podemos decirlo. De Domiciano sólo sabemos que hizo condenar a su primo Flavio Clemente a causa de su religión, y expulsó a su esposa Domitila a la isla de Ponza. Es verosímil que bajo su reinado hubiera aún otros mártires. Como base jurídica bastaba la práctica judicial establecida desde Nerón.

Que no se trataba más que de una práctica judicial, nos lo indica la consulta que Plinio, gobernador de Bitinia, dirigió al emperador Trajano en el año 110 ó 111. Como es natural, Plinio estaba familiarizado con el derecho penal y el procesal. Sin embargo, escribe al emperador que nunca ha tenido ocasión de asistir al proceso de un cristiano y, por tanto, ignora cómo hay que conducirlo. El emperador le contestó en un rescripto que se ha hecho famoso y que en lo sucesivo constituyó la base legal para todos los demás procesos.

El rescripto de Trajano.

Las disposiciones capitales del rescripto de Trajano son éstas: 1.° No hay que ir a buscar a los cristianos, sino que sólo debe castigárselos cuando se ha formulado una denuncia, siempre que ésta no sea anónima. 2 ° Si un acusado se declara dispuesto a dejar de ser cristiano, y lo acredita prestando honores a los dioses, en gracia a su cambio de opinión no debe imputársele su sospechoso pasado.

El primer punto está de acuerdo con el procedimiento penal romano. En aquel derecho no existía en absoluto la función del acusador público o fiscal. Por notorio que fuera un acto punible, el juez no venía obligado a enjuiciarlo ante su tribunal, si un tercero no elevaba una acusación. En consecuencia, la carga de la prueba incumbía al denunciante. Por

consiguiente, lo que Trajano declara, es que los cristianos deben someterse al procedimiento penal corriente, sin que se deba proceder contra ellos por vía administrativa y con medidas policíacas. Con ello partía de la base de que el ser cristiano constituía un supuesto de hecho penal. En esto no hacía sino seguir la práctica judicial introducida en tiempos de Nerón.

Más importancia posee el segundo punto: un cristiano que abjure de su fe, debe ser absuelto. Es probable que con ello Trajano se propusiera dar una especial prueba de benignidad. Su disposición presupone un cierto conocimiento de la actitud cristiana. Un adorador de Júpiter que ofreciera un sacrificio a la Isis egipcia o se hiciera iniciar en los misterios eleusinos, no por ello dejaba de ser adorador de Júpiter. Trajano sabe que con los cristianos las cosas ocurren de modo distinto. Quien ejecuta una ceremonia religiosa no cristiana, abjura por este solo hecho del cristianismo.

Esta cláusula de Trajano fue lo que dio lugar al clásico conflicto de los mártires. En lo sucesivo, sobre ella se concentró todo el rigor del procedimiento. El proceso jurídico era de lo más sencillo y por tanto extraordinariamente breve: Si el acusado confesaba ser cristiano, el proceso había llegado a su término. Lo que luego seguía eran los esfuerzos del juez para hacer posible una absolución. Por consiguiente, intentaba convencer o forzar al acusado a que cumpliera la ceremonia requerida. Ello daba ocasión a veces a aquellas grotescas arbitrariedades y crueldades que, por lo demás, eran extrañas al procedimiento penal romano, y que muchos críticos modernos eliminarían muy a gusto, si no fuera por lo bien documentadas que están. De ahí que Teodoro Mommsen creyera que, en conjunto, no se trataba propiamente de un proceso penal, sino de un procedimiento de coerción administrativo. Esto no es cierto. Era, realmente, un proceso penal, sólo que se podía despachar en cinco minutos, para luego empezar el procedimiento coercitivo, que podía durar meses.

Venía a ser una especie de pugilato entre el juez y el cristiano: se trataba de ver quién resistiría más. Los relatos auténticos nos autorizan a afirmar que si el cristiano demostraba más aguante, el juez lo sentía como una derrota. En general, los jueces romanos no eran tiranos sanguinarios. Muchos gobernadores de provincias ponían su orgullo en no tener que dictar ninguna sentencia de muerte en todo el tiempo de su cargo. En su escrito *Ad Scapulam,* Tertuliano relata una serie de ejemplos característicos. Un procónsul de la provincia de Asia increpaba así a los cristianos: «¡Canallas, si estáis decididos a morir, arrojaos por un precipicio o ahorcaos vosotros mismos!» Cincio Severo, en Thystrus, provincia del África, sugería a los acusados respuestas capciosas que le darían un pretexto para absolverlos. Vespronio Cándido hizo comparecer a un cristiano ante un tribunal local, acusándole intencionadamente de sedicioso; el tribunal debía naturalmente absolverle, puesto que no era culpable de sedición alguna. Ante otro juez, Asper, un cristiano se declaró dispuesto a

sacrificar inmediatamente. Asper le dejó marchar sin esperar el sacrificio, y declaró a sus superiores que lamentaba que se hubiera presentado ante su tribunal un asunto semejante. Por lo visto no tenía el menor interés en salir victorioso del asunto.

En su *De Civitate Dei,* san Agustín distingue diez persecuciones de cristianos, al modo de las diez plagas de Egipto. Este esquema, al que aún hoy siguen fieles muchos historiadores, no corresponde a la realidad, al menos para la primera época. Durante todo el siglo II no puede hablarse de periodos de persecución bien delimitados, que estuvieran interrumpidos por épocas de paz. Los cristianos se encontraban siempre en tal situación, que en cualquier momento podían ser citados ante un tribunal, si a alguien se le ocurría denunciarlos. Mientras nadie les denunciara, podían vivir tranquilos, aparte de los tumultos populares que ocasionalmente estallaban contra los cristianos. Pero tales persecuciones tumultuarias eran ilegales, y algunos emperadores dictaron incluso edictos para impedirlas, como hizo Adriano y más tarde Antonino Pío. No parece, sin embargo, que tales edictos surtieran gran efecto. Por lo demás, la vida de los cristianos discurría en la publicidad que permitían tales circunstancias. Nada es más falso que la extendida opinión de que el cristianismo vivía escondido en las catacumbas, de que los cristianos llevaran una especie de existencia subterránea, como bestias acosadas o delincuentes fugitivos. Las catacumbas no eran una guarida, ni un lugar de vivienda o de reunión, sino sólo cementerios. Los fieles vivían en sus familias, se ocupaban de sus profesiones civiles y se reunían para el servicio divino en sus modestas basílicas de la ciudad.

El filósofo cristiano Justino tenía abierta en Roma una escuela pública. Publicaba sus escritos, lo mismo que los demás apologetas, y presentó sus dos apologías a los emperadores. En la segunda apología llega a escribir: Estoy esperando a que alguien me denuncie. No lo esperó en vano. Después de haber vivido muchos años como cristiano, y de ser conocida de todos su condición de tal, un día se le instruyó el proceso, cuyas actas poseemos todavía.

Algunos martirios del siglo II.

Entre los mártires aislados o los grupos de mártires del siglo II hay que citar ante todo a san Ignacio, discípulo de los apóstoles y obispo de Antioquía. No se conoce el año de su ejecución; se sabe sólo que ocurrió bajo Trajano, o sea antes del 117, y precisamente en Roma. Mientras era transportado a la capital escribió Ignacio sus famosas cartas, entre las cuales hay una dirigida a los cristianos romanos, a los que pide que no den ningún paso para impedir que se cumpla su condena. Cae también a principios del siglo II el martirio del anciano Simeón, segundo obispo de

Jerusalén, y el del papa Telésforo, que está atestiguado por Ireneo. La ejecución del obispo Policarpo de Esmirna y seis compañeros debió de ocurrir en el año 156. Sobre el suceso poseemos una carta circular de la comunidad de Esmirna. El suplicio de Tolomeo, Lucio y un tercer cristiano en Roma, en el año 160, es relatado por Justino en su segunda Apología.

Bajo Marco Aurelio (161-180) se incrementaron los procesos contra los cristianos. Aparte de Justino, cuya muerte debió de ocurrir en el año 163, hay que nombrar un grupo de más de cuarenta cristianos en Lyon, encabezados por el nonagenario obispo Fotino, sobre cuyo proceso poseemos un relato de los supervivientes, lleno de impresionantes pormenores; Carpo, Papilas y Agatónica en Pérgamo, de los que conservamos el protocolo judicial; los doce mártires de Escilos, en África, también con protocolo. Estos protocolos se caracterizan por su objetividad y lapidaria concisión, distinguiéndose ventajosamente de las ampulosas declamaciones de las posteriores leyendas martirológicas. Poseemos también actas fidedignas sobre el martirio del noble Apolonio, en Roma, que pertenece al reinado de Cómodo, alrededor del año 185.

De lo que dicen los escritores contemporáneos se desprende que los mártires del siglo II que conocemos nominalmente, no fueron los únicos ni mucho menos. De todos modos, dada la escasa importancia numérica de las comunidades cristianas de entonces, no cabe pensar en que su número fuera muy crecido.

Segundo período: procesos en masa

En el siglo III cambia el cuadro general de las persecuciones. Hasta entonces no se había tratado de grandes represiones organizadas por el gobierno imperial, sino que los jueces individuales dictaban sentencias también individuales, a instancia de un acusador y bajo la presión de la opinión pública, que en algunos lugares, como en Lyon y Esmirna, se mostraba particularmente hostil a la nueva doctrina. En el siglo III, en cambio, son los emperadores los que desencadenan persecuciones en gran estilo, mientras que se aplacan los sentimientos hostiles del pueblo. Apenas se producen ya acusaciones privadas. Por consiguiente, en el siglo III se puede distinguir claramente entre los distintos períodos de persecución, que es ahora mucho más encarnizada, y las épocas intermedias de relativa tranquilidad.

Septimio Severo.

En el año 202 Septimio Severo prohibió por medio de un edicto las conversiones al judaísmo y también al cristianismo. Septimio Severo era un

gobernante muy capaz y pretendía obrar con justicia. Sus consejeros eran los famosos jurisconsultos Papiniano, Paulo y Ulpiano. Este último recopiló la legislación hasta entonces dictada sobre la cuestión cristiana en un escrito: «Sobre los deberes del procónsul», que por desgracia hemos perdido. Las leyes dictadas sobre este asunto eran, naturalmente, más que las pocas que conocemos. Así, por ejemplo, en las actas de san Apolonio se habla de un senadoconsulto sobre los cristianos, del que no nos queda ninguna otra noticia. Todas estas disposiciones tenían un punto flaco, que era definir como hecho delictivo la simple circunstancia de ser cristiano. Esto no podía pasar por alto a un jurista tan agudo como Ulpiano. El edicto de 202 seguía siendo tan inicuo como los anteriores, pero al menos ponía las cosas en claro: la recepción del bautismo era definida como un acto delictivo.

Empezó entonces una persecución de los catecúmenos y neófitos acudiéndose a investigaciones policíacas. Sobre la manera cómo éstas se llevaban a cabo, sólo tenemos noticias de Alejandría Cartago, de forma que ni siquiera estamos seguros de si el edicto se extendía a todo el Imperio. Entre los muchos que en Alejandría sufrieron el martirio, figuraba el padre del gran Orígenes. Su hijo, que contaba entonces dieciséis años, le envió una carta a la prisión, exhortándole a perseverar en su fe, sin dejar que la consideración por sus hijos le tentara a apostatar. De Cartago poseemos la colección de actas sobre el martirio de la noble Vibia Perpetua, de veintidós años, con varios compañeros. Estas actas figuran entre las piezas más impresionantes de toda la literatura cristiana. Su parte principal consiste en un breve diario que Perpetua escribió en la cárcel, después de su bautismo. En él se nos relatan algunas visiones que han inducido a algunos a sospechar que este grupo de mártires pertenecía a la secta extática de los montanistas; ¡como si todos los santos que han tenido visiones hubieran sido montanistas! Perpetua, con su ánimo infantil y su profunda seriedad, encaja muy mal con el carácter de esta secta de exaltados, que por lo demás no habían sido aún excluidos de la comunidad de la Iglesia.

Es digno de nota que a pesar de la ley de Septimio Severo, siguió en vigor la cláusula del rescripto de Trajano. A los neófitos se les continuaba reconociendo la posibilidad de comprar su libertad sacrificando a los dioses.

La persecución de los catecúmenos fue suspendida pronto, sin que podamos saber la causa. Siguióle un tiempo de relativa paz, aunque no faltaron en él algunos martirios aislados. Así es seguro el del papa Calixto en el año 222, a pesar de que no estaba entonces en curso ninguna persecución. Es, empero, posible que tales casos se expliquen como asesinatos tumultuarios. Una persecución en forma no volvió a haberla hasta el año 235, por obra del emperador Maximino el Tracio. Es muy poco lo que de ella sabemos, aunque parece haber apuntado especialmente contra

los clérigos. De sus víctimas sólo conocemos al papa Ponciano y al presbítero romano Hipólito. Éste en 217 había entrado en conflicto con el papa Calixto y se le había enfrentado como antipapa. El gobierno condenó a los dos, al legítimo sucesor de Calixto y al antipapa Hipólito, a trabajos forzados en las minas de Cerdeña. Como los dos eran de edad avanzada y no tenían esperanzas de regresar con vida, Ponciano depuso su dignidad y ordenó que en Roma se eligiera un nuevo papa. Es evidente que con ello se proponía, además, facilitar a Hipólito la reconciliación con la Iglesia, y en efecto, éste recomendó a sus partidarios cismáticos que reconocieran al nuevo pontífice. Aunque el epigrama del papa Dámaso que nos relata este hecho no fue compuesto hasta más de cien años después, la circunstancia de que desde un principio Hipólito fuera venerado como mártir en la Iglesia romana, demuestra que murió en la comunión católica. Los mártires heréticos o cismáticos, de los que había no pocos, estaban por principio excluidos del culto litúrgico. La abdicación del papa Ponciano es el primer caso de esta índole que registra la historia.

Decio.

En el año 250 emprendió el emperador Decio una persecución en gran estilo. Por lo demás, este emperador nos es casi desconocido. Ni siquiera conocemos con exactitud el tiempo de su reinado, y sólo podemos fijarlo aproximadamente por los datos de las monedas. Decio fue uno de tantos emperadores soldados, que así se los llama, que durante todo el siglo III lucharon continuamente por escalar el trono, y su autoridad sobre el Imperio entero sólo duró algunos meses. De otros poseemos cuando menos las deficientes biografías de la llamada Historia Augusta, pero de Decio, ni eso. Tanto más asombroso resulta que algunos historiadores modernos se hagan lenguas de sus altas dotes, ensalzando la amplitud de su visión política, su virtud de antiguo cuño romano y su plan de renovar y afianzar el Imperio entero por medio de la unidad religiosa.

Nada sabemos de todas estas maravillas. Pero sí conocemos en detalle la técnica que empleó para perseguir a los cristianos. Decretó que en un día determinado, todos los habitantes del Imperio debían realizar un rito idolátrico, nombrándose al efecto comisiones en todos los lugares, hasta en las más insignificantes aldeas. El que llevaba a cabo el rito, recibía un certificado de la comisión. Quien transcurrido un determinado plazo no estuviera en situación de presentar semejante certificado, era perseguido judicialmente. Es verosímil que en el edicto no se hiciera mención alguna de los cristianos; pero estaba claro que éstos constituían el único objetivo de la orden. Pues ¿quién podía crear dificultades sino ellos? Dada la naturaleza de las religiones antiguas, nada se oponía a que el adepto de un determinado culto ejecutara un rito propio de un culto distinto. Aparte de

los cristianos, sólo los judíos se hubieran resistido a hacer tal cosa, pero los judíos gozaban de sus privilegios especiales y no parece que fueran afectados por el edicto.

La ejecución del edicto requería un tremendo trabajo de organización. Conservamos vivaces relatos de contemporáneos acerca de cómo ocurrieron las cosas en las grandes ciudades. En localidades como Roma y Cartago funcionaban simultáneamente diversas comisiones. Los habitantes tenían que aguardar de pie durante largas horas, y al llegar la noche muchos eran despedidos para que volvieran a presentarse al día siguiente. La cosa se prolongó durante semanas enteras, hasta que todos tuvieron su certificado y quedaron a salvo de investigaciones policíacas. Un feliz azar nos ha conservado un cierto número de ejemplares de estos documentos. En las colecciones de papiros egipcios han salido a la luz hasta ahora más de cuarenta cédulas de esta clase, todas redactadas según el mismo esquema, nacionalidad, filiación personal y diversas firmas, en suma, verdaderas tarjetas de identidad.

Muchos de los cristianos sucumbieron al primer embate y sacrificaron a los dioses, con malicioso regocijo de los paganos circunstantes. Así se deduce claramente de las indignadas cartas de los obispos, aunque cabe sospechar que Cipriano de Cartago y Dionisio de Alejandría acaso cargaron demasiado las tintas. Otros cristianos, según se desprende de los mismos relatos, quedaron de momento a la expectativa y no tardaron en observar que entre los honrados miembros de la comisión, había más de uno con el que se podía entrar privadamente en tratos. Su buena disposición llegaba hasta el extremo de extender papeletas, no individuales, sino colectivas y referidas a una familia entera, sin que los componentes tuvieran que presentarse uno por uno. Los había incluso que extendían cédulas sin necesidad de sacrificar, a cambio de una pequeña retribución, ya se comprende. Es más, era posible proporcionarse los documentos fuera de las horas de servicio, por mediación de agentes bien intencionados. En suma, que fueron incontables los cristianos que, sin haber sacrificado a los ídolos, tenían en sus manos el certificado. Los obispos se enfurecieron e impusieron a estos tramposos la penitencia eclesiástica más severa. El resultado final fue que de todas las provincias llegaron a la cancillería imperial boletines de victoria dando cuenta de la total extinción del cristianismo, mientras que los cristianos, tan numerosos como antes, sólo que muchos con la conciencia muy cargada, tenían que enfrentarse con sus indignados obispos. Si se quiere entender el episodio como una lucha en toda forma entre el gobierno imperial y la Iglesia, hay que reconocer que no fue el gobierno el vencedor. Mas para la Iglesia fue ésta una victoria de la que no podía enorgullecerse.

¿Cómo se explica que no se portaran mejor los cristianos, en esta ocasión? La razón debe buscarse en el efecto de sorpresa. Los obispos

habían aguardado una persecución y habían dado las pertinentes instrucciones a los fieles, pero no estaban preparados para salir al paso de esta nueva técnica. Así es como se produjo el pánico. Sin embargo, la causa de que la persecución terminara con un fracaso del gobierno, consistía menos en la insuficiencia del aparato administrativo que en el error de los gobernantes al creer que se podía destruir a la Iglesia por el procedimiento de hacer pecar a los fieles individualmente.

Parece, por lo demás, que la mayoría de cristianos salieron del paso sin prestar sacrificio y sin obtener certificados. Hubo también mártires, y no pocos. Una de las primeras víctimas de la persecución fue, en Roma, el papa san Fabián, que sufrió el martirio el 20 de enero de 250. Más tarde leemos de un grupo de clérigos romanos que pasaron más de un año en la cárcel y fueron atormentados varias veces. El presbítero Museo murió en la prisión. También en Cartago, a pesar del florecimiento que allí conoció el tráfico con los certificados de sacrificio, hubo mártires y denodados confesores. Del presbítero Pionio, martirizado en Esmirna, poseemos las actas procesales. También sufrieron el martirio los obispos de Antioquía y Jerusalén. El anciano Orígenes fue sometido a tan duros tormentos, que murió poco después.

Una vez terminada la persecución propiamente dicha, la situación de los cristianos quedó muy insegura. El emperador Galo, sucesor de Decio después de caer éste luchando contra los bárbaros, desterró al papa Cornelio, y al morir éste poco tiempo después, hizo lo mismo con su sucesor Lucio. En una carta escrita por este tiempo, observa Cipriano que, mientras estaba dictando, podía oir los rugidos de la multitud congregada en el circo, que reclamaba su muerte. Cipriano insistía en que los pecadores de la persecución de Decio, que llevaban ya dos años haciendo penitencia, fueran readmitidos en la recepción de los sacramentos, pues, como él dice, necesitaban fortalecerse con la eucaristía en previsión de nuevas persecuciones. Pero la nueva gran prueba no vino hasta el año 257.

Valeriano.

Del emperador Valeriano se dice que, personalmente, estaba bien dispuesto hacia los cristianos. Procedió contra ellos, sin embargo, poco antes de hallar la muerte en la guerra contra los persas sin que podamos decir qué es lo que le movió. Es probable que la persecución fuera obra de los que le rodeaban. En este caso se adoptó un procedimiento mucho más hábil. Por lo visto, el gobierno había sacado partido de la experiencia hecha en el reinado de Decio. Un primer edicto ordenaba la clausura y confiscación de los lugares de reunión y de los cementerios cristianos. Al propio tiempo se disponía el destierro de todos los obispos que pudieran ser habidos. La intención era, evidentemente, deshacer la organización

eclesiástica para preparar así el terreno a la acción ulterior. El edicto de persecución propiamente dicho no fue promulgado hasta el año siguiente: era, de nuevo, una ley penal, con precisa delimitación de los distintos delitos y la pena correspondiente a cada uno.

La persecución fue mucho mejor conducida que la de Decio, pero los cristianos estaban mejor preparados que siete años antes. El tono de las últimas cartas de Cipriano es de una extrema gravedad. En agosto de 258 escribe que sus agentes romanos le habían mandado el texto del edicto junto con la noticia de que Sixto de Roma había sido ejecutado el 6 de agosto con cuatro diáconos. El 14 de septiembre su propia cabeza cayó bajo el filo de la espada. El gran obispo de Cartago murió tal como había vivido. En sus declaraciones ante el tribunal, cuyo protocolo conservamos, demostró una vez más su ánimo sereno y superior. Llegado al cadalso, hizo pagar al verdugo veinticinco piezas de oro, como salario.

San Cipriano es una de las más grandes figuras de la antigüedad cristiana. Sus cartas son una inagotable mina para el conocimiento de la vida cristiana en los tiempos de prueba. Era un pastor de almas nato, y además una personalidad delicada y seductora. Erró gravemente en algunas cuestiones, pero incluso en el momento culminante de su polémica con el papa Esteban, fue sólo el amor a la Iglesia y las almas lo que le dictó sus enconadas palabras contra la sede romana, y no el resentimiento personal.

El papa cuyo martirio anuncia Cipriano en su penúltima carta, es Sixto II, que sólo había gobernado durante un año. Junto con él murieron cuatro diáconos, y más tarde fueron condenados aún otros clérigos, entre los cuales es verosímil que figuraran los tres diáconos restantes. Pero no estamos seguros de si uno de ellos fue el famoso mártir san Lorenzo. Lorenzo es una figura histórica, y su martirio está comprobado, pero acaso perteneciera a la persecución siguiente. A la persecución de Valeriano fueron debidos los martirios del obispo Fructuoso de Tarragona, con dos diáconos, del que poseemos un breve protocolo; de los obispos Agapio y Segundo, el diácono Mariano y el lector Jacobo en Lambesa, en África; en Cartago los de un numeroso grupo de clérigos, a la cabeza de los cuales estaban Montano y Lucio. Fue una persecución sistemática del clero, y esta vez no oímos hablar de defecciones, mientras que en la de Decio hubo no pocas incluso entre el clero.

El anciano emperador Valerio cayó prisionero en la guerra contra los persas y desapareció de la escena. Su hijo y hasta entonces corregente Galieno se había pronunciado en contra de la persecución, aunque su nombre figurara también al pie del edicto junto al de su padre. Una vez convertido en soberano único, puso fin a la represión y ordenó la devolución de los bienes confiscados. Conservamos el texto de este decreto de restitución.

Las propiedades de la Iglesia.

Se ha discutido muchas veces la cuestión de cómo era posible que la Iglesia o las comunidades cristianas locales poseyeran bienes inmuebles, mientras estaban en vigor todas las leyes persecutorias, o al menos estando descartado el reconocimiento de la Iglesia como persona jurídica. Pero es éste un hecho del que no puede dudarse. En el siglo III la Iglesia poseía no sólo cementerios y lugares de culto, sino en algunos lugares incluso fincas productivas. Los edificios del culto eran aún muy modestos, pero en este siglo consisten ya en construcciones independientes, y no en adaptaciones de viviendas privadas. La basílica excavada en Dura Europos, Mesopotamia, pertenece a los primeros años del siglo III. En Edesa la basílica cristiana fue en el año 202 gravemente dañada por una inundación. Bajo el emperador Alejandro Severo (222-235) la comunidad eclasiástica romana sostuvo un pleito con el gremio de taberneros, acerca de la propiedad de una finca en la ciudad. El emperador decidió en favor de los cristianos.

En los primeros tiempos lo más probable es que las propiedades estuvieran nominalmente en manos de cristianos particulares. Para el siglo III se ha sospechado que las comunidades eclesiásticas se disfrazaban, ante el estado, de asociaciones, por ejemplo asociaciones funerarias. Es evidente, empero, que semejante desfiguración sólo hubiera sido posible en connivencia con las autoridades. No hay que pensar que éstas se dejaran engañar hasta el punto de tomar a un obispo por el presidente de una sociedad. La solución debe buscarse más bien en el hecho de que, en la antigüedad, el estado distaba mucho de inmiscuirse en todas las relaciones jurídicas posibles entre los hombres. Hoy hasta el individuo aislado, para tener una existencia en derecho, necesita estar en posesión de un documento estampillado por el estado. En la antigüedad se podía, no sólo existir, sino poseer, comprar y vender, donar y heredar, sin ningún título jurídico emitido por la autoridad. Así era también posible la propiedad colectiva. Galieno hizo restituir a las iglesias estas propiedades colectivas, sin que ello significara conferirles un derecho corporativo propio y reconocido oficialmente.

Diocleciano.

Después de la persecución de Valeriano, los cristianos gozaron durante más de cuarenta años de una paz casi completa. Se levantaron nuevas y más amplias iglesias, y hubo tantas conversiones que el número de cristianos en el Imperio pasó a ser quizás el doble de antes. Es éste un fenómeno observable a lo largo de la historia eclesiástica, que los tiempos favorables a la propagación del cristianismo son sólo los de paz, no los de

persecución. La famosa frase de Tertuliano, que la sangre de los mártires es semilla de nuevos cristianos, encierra un profundo sentido, pero no debe entenderse en el de que las persecuciones fueran favorables al desarrollo de la Iglesia, y sobre todo las de larga duración.

El emperador Diocleciano, cuyas reformas políticas dieron al Imperio una nueva faz, aumentando sobre todo en proporciones inusitadas el cuadro de funcionarios, durante casi veinte años no sólo dejó en paz a los cristianos, sino que los toleraba incluso en los más altos cargos de su séquito inmediato. Sólo hacia fines de su reinado se dejó arrastrar, y aún no sin oponer resistencia, por su colega Galerio a emprender una gran persecución. Diocleciano tenia demasiada experiencia en el gobierno para no comprender que en sus tiempos una persecución había de tomar un volumen infinitamente superior a las anteriores. Así fue, en efecto.

La persecución empezó en febrero de 303 con la destrucción de la gran basílica cristiana en la corte imperial de Nicomedia. El obispo Antimo y varios cristianos preeminentes de la corte fueron ejecutados. Al propio tiempo se promulgó el primer edicto para todo el Imperio, seguido a poca distancia por otros. En estas leyes, que en su mayoría conocemos, al menos en sus grandes rasgos, se reasumen todas las anteriores disposiciones que los emperadores habían dictado contra los cristianos. Hasta la prueba del sacrificio idolátrico establecida por Decio fue empleada para desenmascarar a los fieles. De Valeriano se tomó la confiscación de los bienes de la Iglesia. Como detalle nuevo se añadió la confiscación de los bienes muebles, inventarios de las iglesias, cosas de los pobres y sobre todo libros y escritos de toda índole. Sobre este último punto se concentró en los dos primeros años el celo de los funcionarios. Los cristianos que entregaran libros o escritos quedaban exentos de pena, como si hubieran ofrecido un sacrificio. Esto dio pie para nuevos conflictos de conciencia y, después de la persecución, a nuevas disputas, pues los cristianos se reprochaban mutuamente haber entregado los libros o no haberlos defendido bastante. Los registros domiciliarios, destrucciones y otros vejámenes parecían no tener fin. Nos quedan todavía protocolos policíacos del África, en los que se detalla concienzudamente todo lo hallado, desde ánforas para aceite hasta zapatos del vestuario de los servicios benéficos.

Los martirios sangrientos fueron extraordinariamente numerosos. Eusebio cuenta, como testigo de vista, detalles horripilantes de lo presenciado en Palestina y Egipto. La mayoría de los mártires que posteriormente recibieron culto, pertenecen a esta persecución, y en primer lugar los famosos mártires romanos: Sebastián, Pancracio, Inés, Sotero, Proto y Jacinto, Pedro y Marcelino, y muchos otros. Poseemos actas de un grupo de África, Saturnino y sus compañeros, que fueron sorprendidos durante el oficio dominical; Agape, Irene y otras mujeres en Salónica; Ireneo, obispo de Sirmio; un obispo Félix en África, que se negó a entregar

los libros; Euplio, diácono de Catania; Fileas, obispo de Tmuis, en Egipto; Claudio, Asterio y compañeros en Cilicia; Julio de Doróstoro, en Misia; Dasio en Mesia; Crispina en África.

Tampoco esta vez las leyes persecutorias fueron aplicadas siempre de un modo uniforme, aunque hubo martirios en todas las regiones del imperio. En gran medida ello dependía de la actitud del corregente encargado de cada parte. Galerio continuó la persecución hasta su muerte, ocurrida en 311, y lo mismo hizo en Oriente Maximino Daya. Majencio que, aun sin ser reconocido por los demás césares, gobernaba en Roma desde 306, no parece haber dictado ninguna condena. Del César encargado de las provincias de la Galia y la Britania, Constancio, cuenta Lactancio que sólo llevó a cabo un simulacro de persecución; sin embargo, conocemos un número bastante importante de mártires precisamente de la Galia. Pero los años peores fueron los primeros, de 303 a 305. Luego se calmaron las cosas en muchos puntos, aunque en Oriente seguían los suplicios. Aún en 311 sufrió el martirio el obispo Pedro de Alejandría. En dicho año, Galerio, pocos días antes de morir, dictó un edicto de tono muy hostil a los cristianos, pero que de hecho contenía la orden, no sólo de suspender la persecución, sino aun de devolver los bienes, al menos los lugares de culto. Sabemos que, inmediatamente después, Majencio empezó en Roma, a devolver los bienes eclesiásticos al papa Melquíades. Por consiguiente, no es exacto decir sin más ni más que Constantino haya puesto fin a la persecución. De hecho ésta había terminado ya cuando aquél subió al trono. Lo que sí hizo Constantino fue imprimir un giro a la política imperial en el sentido de hacerla favorable a los cristianos, y de conceder a la Iglesia aquella privilegiada situación dentro del Imperio, que excluyó para siempre toda posibilidad de que resucitaran las leyes de persecución. En esta medida tienen razón los escritores cristianos, al ensalzar a Constantino como el verdadero liberador de la Iglesia.

Ojeada retrospectiva sobre las persecuciones

Si hacemos el recuento de los nombres de los mártires individuales que aparecen en los escritos de los autores contemporáneos, Eusebio, Lactancio, Cipriano, en los protocolos judiciales conservados y en los demás relatos de testigos, apenas llegamos a unos centenares. Es evidente que esta cifra es demasiado pequeña. Los contemporáneos dan a entender claramente que el total era mucho mayor. Pero disponemos aún de un segundo camino para establecer la historicidad de un martirio, aun en los casos en que el nombre en cuestión no aparece en ningún escrito antiguo. En efecto, siempre que sea posible demostrar la antigüedad de un culto litúrgico, puede darse por segura la autenticidad de los mártires a que el

culto se refiere. La razón de ello consiste en que, en la antigüedad, el culto de los mártires estaba íntimamente relacionado con su sepultura. La arqueología nos suministra pruebas convincentes de que, dado el modo como eran tratados los sepulcros, la posibilidad de un error o de un engaño intencionado apenas merece tomarse en consideración. Podía, sí, ocurrir que el sepulcro de un mártir cayera en el olvido, pero era muy difícil que posteriormente se inventara tal sepulcro. De este modo puede demostrarse, por ejemplo, la historicidad de casi todos los más conocidos mártires romanos, a pesar de que los escritores contemporáneos no nos facilitan noticia alguna sobre ellos. Este método arqueológico o hagiológico exige, en cada caso particular, un laborioso estudio. Pero hoy este trabajo está ya terminado en sus grandes líneas. No es de esperar que queden todavía por hacer importantes descubrimientos arqueológicos en este punto, y tampoco que haya que hacer substracciones substanciales de los resultados ya conseguidos.

Por lo demás, este método nos permite sólo averiguar el hecho del martirio, el nombre del mártir y el día de su muerte, pues esto era lo conservado en el culto litúrgico. Ya el año del suplicio puede ser inseguro, aunque la mayoría de los martirios comprobados de esta suerte debieron de ocurrir en la persecución de Diocleciano, ya que en muchos lugares, Roma por ejemplo, el culto de los mártires no se puso en práctica hasta la segunda mitad del siglo III y, por consiguiente, los mártires de las persecuciones anteriores quedaron sin culto. El mártir romano Justino, del siglo II, nunca fue venerado como santo en la antigüedad. Su fiesta no ha sido introducida en la Iglesia hasta estos últimos tiempos.

Los mártires, cuya existencia puede comprobarse por el culto, se cuentan por millares. Pero ninguna información poseemos acerca de ellos, ni sobre el suplicio que sufrieron, ni sobre su profesión civil, ni si eran jóvenes o viejos, seglares o clérigos. Esta carencia de datos fue sentida ya en los últimos tiempos de la antigüedad, y para suplirla surgieron las innumerables leyendas martirológicas. La gente deseaba conocer detalles sobre los mártires, y como no se disponía de ninguno, se echó mano de lugares comunes, escenas truculentas, tormentos posibles e imposibles, rasgos sacados de los viejos relatos auténticos de otros martirios, juntándolo todo, y dando así origen a una novelesca y primitiva literatura martirológica de carácter legendario. En ella el mártir aparece siempre con rasgos

teatrales, habla con elocuencia, obra un sinfín de milagros, provoca conversiones en masa, mientras el juez es, por lo común, obtuso y sanguinario. Con mucha frecuencia el propio emperador actúa personalmente como juez, cosa que en la realidad era rarísima, y a veces actúan como perseguidores emperadores que jamás lo fueron como

Alejandro Severo y Numeriano, o aparece Diocleciano juzgando a los mártires romanos, a pesar de que casi nunca estaba en Roma.

Es, desde luego, lamentable que estas leyendas, muy leídas en la edad media y hasta nuestros tiempos, hayan falseado hasta tal punto el cuadro de las persecuciones. Mas por otra parte sería un grave error creer que, por ser falsos tales relatos, jamás existieron los mártires a que ellos se refieren. Los casos de introducción en los catálogos hagiográficos de nombres libremente inventados son muy raros. Otra cosa ocurre con los números. Lo que muchos martirologios cuentan acerca de millares de mártires innominados, no merece el menor crédito.

El número de los mártires.

No es posible calcular el número total de los mártires que perecieron en las persecuciones hasta principios del siglo IV. A lo sumo pueden fijarse los límites extremos de este número. De seguro que no fueron millones. Lo excluye ya el número de cristianos entonces existentes, que era relativamente pequeño. Además, de haber sido tan numerosas las víctimas, nos encontraríamos con que en determinadas regiones el cristianismo hubiera quedado completamente extirpado, siendo así que aun después de las más severas represiones las distintas comunidades reaparecen tan vivas como antes o poco menos. Por otra parte, ningún escritor antiguo da testimonio de que los martirios alcanzaran cifras tan gigantescas.

Pero tampoco hay que exagerar en sentido contrario, o sea hacia abajo. Todos los escritores antiguos que vivieron la época de las persecuciones, dan a entender que se trataba de acontecimientos realmente sangrientos. Si los mártires hubieran sido sólo unos pocos millares, repartidos durante dos siglos y medio por todas las regiones del Imperio, esta impresión difícilmente quedaría justificada. Lo más prudente es quizás aceptar un número de seis cifras.

Con todo eso hay que tener en cuenta que el número de mártires sólo era una parte de los que habían tenido que sufrir por su fe católica. El número de los que a causa de su fe habían tenido que pasar por encarcelamientos y torturas, destierro, huida, confiscación de bienes, destrucción de su familia, perjuicios sociales y vejaciones policíacas de toda índole, supera con mucho el número de los que murieron en el suplicio. El hecho de que hubiera también muchos que no resistieran la prueba y mancillaran su conciencia, sólo demuestra cuán dura era aquélla.

Significación de las persecuciones.

El hecho de las persecuciones no puede emplearse con fines apologéticos, como hacen a veces los predicadores, en el sentido de que la

firmeza de los mártires sea por sí sola una prueba suficiente de la verdad de la fe católica, pues casi toda forma de religión o asociación religiosa puede presentar, en el curso de su historia, un cierto número de mártires. Sigue siendo, de todos modos, justificada la pregunta que ya Tertuliano formulaba hacia el año 200: ¿Y es posible que tantos mártires hayan muerto para nada? (De praescr. 29).

La influencia de las persecuciones sobre la vida de la antigua Iglesia fue extraordinaria. En parte, en sentido negativo. Le impidieron tener una difusión más rápida y fueron un obstáculo para que la vida cristiana de comunidad conociera un desarrollo más rico en muchas direcciones. La continua desaparición de personalidades eminentes significaba pérdidas constantes e irreparables, aunque en vano buscaríamos en las obras de los escritores antiguos una palabra de lamentación tras la muerte de hombres tan importantes como Justino, Cipriano o Cornelio, arrebatados por el martirio en pleno ejercicio de sus funciones.

Fue en cambio una ventaja para la Iglesia aprender prácticamente a hacerse independiente del poder del estado. No es que los cristianos se sintieran impelidos a adoptar una actitud de hostilidad hacia el gobierno; ni en las peores persecuciones se encuentra el menor vestigio de tal actitud. Por el contrario, sentían en su propia carne cuán deseable hubiera sido vivir en un estado justo, que protegiera los derechos de sus ciudadanos. Pero en lo sucesivo, cuando los emperadores se hicieron cristianos, la Iglesia hubiera sido oprimida por el cesaropapismo, de no haber aprendido, en las persecuciones, la manera de conservar su independencia y las ventajas de bastarse a sí misma.

Pero más que nada, el ejemplo del heroísmo ha influido sobre la vida religiosa de los cristianos de las épocas posteriores, y podemos decir que hasta hoy. En las persecuciones nació el tipo del santo cristiano. Y esto no sólo desde el punto de vista cultual, pues, de hecho, la veneración litúrgica de los santos procede del culto a los mártires, sino también como ideal. El heroísmo del mártir nada tiene de fanatismo; no es tampoco un matón ni un provocador. Por otra parte, está también muy alejado de una resignación fatalista. Consiste más bien en una perfecta consecuencia, que nada consigue descarriar, en el servicio de Dios.

IV

LA ÉPOCA DE LOS GRANDES PADRES DE LA IGLESIA Y LOS COMIENZOS DEL MONACATO

Casi todos los manuales y libros de historia dan a entender que con el emperador Constantino, dicho con mayor precisión, con el Edicto de Milán en favor del cristianismo, se abre un capítulo totalmente nuevo, una época completamente distinta en la vida de la Iglesia. Sin embargo, no debe interpretarse esto en el sentido de que la vida de la Iglesia haya cambiado substancialmente a partir del año 313, como si de súbito hubiera arrojado de sí los velos tras los cuales se ocultaba, o saliendo de las tinieblas hubiese entrado en una luz que hasta entonces le era desconocida. En todo el siglo III, y sobre todo en su segunda mitad, no puede hablarse de ocultación y de tinieblas. Por otra parte, aun después de Constantino, los cristianos siguieron siendo durante mucho tiempo uña minoría en el Imperio.

Constantino.

No puede negarse, empero, que la personalidad de Constantino hizo una profunda impresión sobre sus contemporáneos, tanto gentiles como cristianos. Los elogios que tan generosamente le prodigan Eusebio y otros autores acaso sean exagerados, pero nadie irá a dudar de que su admiración fuera sincera. Constantino era un político de gran estilo. Verdad es que Diocleciano le había preparado el terreno con sus reformas administrativas. Pero la constitución de Diocleciano, con su multiplicidad de Césares, debía fatalmente acabar con la disolución del Imperio. Constantino supo conservar su unidad. Se puede decir que a partir de Constantino fueron los emperadores romanos auténticos monarcas, reyes, mientras que hasta entonces eran sólo dictadores, y aun a menudo dictadores militares. Los emperadores bizantinos, así como Carlomagno y los soberanos alemanes, fueron los sucesores de Constantino, no de César, Augusto y Trajano. La fundación de la nueva capital del Imperio, Constantinopla, fue, como hoy se dice, un acontecimiento geopolítico de primer orden.

En general, Constantino no halla buena acogida entre los actuales historiadores. Se tiene a veces la impresión de que, si pudieran, le negarían de buen grado toda grandeza histórica; y como no pueden, se contentan con poner de relieve su crueldad. Es cierto que Constantino hizo ajusticiar a muchos de sus adversarios políticos, entre ellos a su cuñado Licinio y a su propio hijo Crispo, aunque mucho le faltó para que derramara tanta sangre como aquel Augusto que todos ensalzan como modelo de humanidad. Lo que sobre todo se intenta desacreditar, es su actitud religiosa.

La verdad es que no es fácil dar un juicio certero sobre las convicciones religiosas de Constantino. Al iniciar su reinado es seguro que no era cristiano. El bautismo no se decidió a recibirlo hasta encontrarse en su lecho de muerte. Pero no es menos seguro que su adhesión a la Iglesia y a los obispos era totalmente sincera, y que los beneficios que dispensaba a la Iglesia le salían del corazón. Los cálculos políticos desempeñaron en ello, a lo sumo, un papel secundario. En su tiempo los cristianos seguían siendo una minoría en el Imperio. El concepto de un partido político sobre el cual se apoya el gobierno, es totalmente desconocido de la antigüedad, y en todo caso los cristianos no constituían ningún partido de esta índole. Sin duda alguna que la posición de un soberano sólo puede ganar en fortaleza, si se decide a tratar con justicia a una parte considerable de sus súbditos que hasta entonces habían sido víctimas de los peores agravios. Pero el deseo de gobernar con justicia no puede calificarse de cálculo político.

Hasta qué punto Constantino creyó en la verdad de la fe cristiana, es difícil decirlo. Lo que sí podemos asegurar es que cuando se aprestaba para la lucha decisiva con Majencio, estaba convencido de haber tenido una visión o una revelación. Los relatos que los contemporáneos hacen de este suceso no coinciden en los pormenores de tiempo, lugar y manera, y como en último término todos debían basarse en el testimonio de Constantino, se tiene la impresión de que con el tiempo fue cambiando la versión dada Por el emperador.

En la historia de la Iglesia, el nombre de Constantino está indisolublemente vinculado al concilio de Nicea, la primera asamblea ecuménica de la Iglesia, convocada por el propio emperador, más todavía, en cuyo éxito coadyuvó éste en forma destacadísima. La ocasión que dio pie al concilio fue el arrianismo, la primera de las tres grandes herejías que en la antigüedad perturbaron la paz de la Iglesia.

El arrianismo

Los comienzos de la teología.

Entendemos por teología la ciencia de Dios y de todas las cosas que están en relación con Dios. Se llama teología en sentido estricto, o teología especulativa, a la elucidación racional de las verdades reveladas de la fe, el conocimiento sistemático de su conjunto y relaciones. Ensayos teológicos los encontramos ya en el siglo II. Lo que dio entonces lugar a los primeros intentos de elucidación racional, fue el complejo de problemas que hoy conocemos como la doctrina de la Trinidad y de la encarnación de Cristo. La expresión usada para designar el conjunto de estos problemas era «economía divina». Vemos en Tertuliano (Adv. Prax. 3) que con frecuencia los creyentes sencillos miraban estos primeros ensayos teológicos con una cierta aprensión. Procedentes como eran del politeísmo, estaban gozosos de haber comprendido la doctrina de un Dios único, y ya no querían saber nada más. «Les asusta la palabra economía», dice Tertuliano. Semejante actitud es conocida con el nombre de *monarquianismo.* El monarquianismo no es un sistema doctrinal, sino que sólo significa el afán de aferrarse en todos los respectos a la verdad de la unidad y unicidad de Dios, aunque sea a expensas de otras verdades reveladas, como la Trinidad y la divinidad de Cristo.

Hacia fines del siglo III existían dos corrientes monarquianas contrapuestas entre sí, la modalista y la dinamista. La modalista suele designarse con el nombre de *sabelianismo,* por su principal representante, Sabelio. El libio Sabelio, que enseñó en Roma y fue condenado por el papa Calixto (217-222), proponía la siguiente fórmula: Un Dios en tres personas, usando la palabra persona según su sentido clásico de papel en el teatro, de máscara. El mismo Dios, en cuanto actúa como creador y rector del mundo, es llamado Padre; cuando aparece en el papel de redentor encarnado, se le llama Hijo; en su papel de dispensador de gracia, recibe el nombre de Espíritu santo. Esta fórmula tenía la ventaja de que permitía considerar a Cristo como Dios verdadero. Pero al mismo tiempo eliminaba la distinción real entre Padre, Hijo y Espíritu santo. Según ella, Dios se manifestaba de tres distintos modos (de ahí el nombre de modalismo), y por eso era llamado con tres nombres diferentes. Esto equivalía a despreciar el testimonio de la sagrada Escritura, donde está claramente expresada la distinción real, por lo menos, entre Padre e Hijo. Por lo demás, el sabelianismo fue pronto desechado. En Roma fue sobre todo el sabio presbítero Hipólito, quien se impuso la tarea de combatirlo.

La otra dirección del monarquianismo mantiene la distinción real entre el Padre y el Hijo, mas para no poner en peligro la unicidad de Dios, subordina el Hijo al Padre (de ahí el nombre de *sobordinacionismo).* Esta dirección se ramificaba luego en varios sistemas al querer explicar en qué sentido era aún posible llamar Dios a Cristo: si es que Dios habitó en el hombre Cristo o si es que confirió al hombre Cristo fuerzas divinas *(dynamis,* y de ahí dinamismo). Tales sistemas habían sido ya condenados

por el papa Ceferino (hacia 200-217), el predecesor de Calixto, pero a cada momento volvían a levantar cabeza. En la segunda mitad del siglo III el obispo de Antioquía, Pablo de Samosata, fue depuesto por un sínodo por sostener una doctrina semejante. Parece, sin embargo, que aún más tarde se enseñaban en Antioquía doctrinas análogas, sobre todo por el sabio Luciano, quien murió mártir en 312. En las polémicas dogmáticas de aquel tiempo se encuentra ya usada por el papa Dionisio (260-268) la fórmula de la consubstancialidad *(consubstantialis,* en griego *homoousios)* del padre con el Hijo, gracias a la cual se encontró más tarde la solución.

Arrio.

La gran persecución de Diocleciano apartó por algún tiempo la atención de las cuestiones teológicas. Pero poco después de haber terminado aquélla, resurgieron las discusiones sobre el dogma. El obispo Alejandro de Alejandría, sucesor de Pedro, martirizado en 311, llamó a capítulo a su presbítero Arrio, a causa de sus doctrinas. Arrio, que era un hábil dialéctico, había sido discípulo de Luciano de Antioquía. Su tesis era la siguiente: Si el Hijo fue engendrado por el Padre, necesariamente tuvo que haber un tiempo en que el Hijo aún no existía; por consiguiente, no existe desde la eternidad y, por tanto, no es Dios. Arrio contaba con amigos, no sólo entre el clero alejandrino, sino también fuera de Egipto, sobre todo el obispo Eusebio de Nicomedia, que también había estudiado con Luciano de Antioquía. Al obispo de Alejandría el caso le pareció de la suficiente gravedad para que conviniera reunir un sínodo de casi un centenar de obispos egipcios y libios, en el cual Arrio y sus partidarios fueron excomulgados. Como era tradicional, Alejandro envió esta sentencia a todos los obispos de la Iglesia. Esta circular, en la que se censuraba también a Eusebio de Nicomedia, y quizá con más vehemencia de la necesaria, provocó una tremenda sensación. Así el emperador Constantino, que tal vez no acababa de comprender el alcance de las doctrinas en cuestión, pero que se interesaba ante todo por mantener la paz en la Iglesia, decidió convocar una asamblea de todos los obispos en Nicea.

El concilio de Nicea.

Ocupó la presidencia del concilio el obispo Osio de Córdoba, que residía en la corte imperial. El papa Silvestre había enviado a dos presbíteros romanos como delegados, los cuales subscribieron las actas en primer lugar después del presidente. Fuera de éstos había muy pocos occidentales presentes. Acudieron unos 300 obispos, o sea, a lo sumo una cuarta parte de los existentes, lo cual, empero, no fue obstáculo para que,

en lo sucesivo, el sínodo fuera considerado como representación legítima de la Iglesia entera.

El emperador intervino personalmente en las sesiones y supo maniobrar hábilmente cuando las deliberaciones parecían abocadas al fracaso.

El erudito historiador eclesiástico Eusebio, obispo de Cesarea en Palestina, propuso como esquema de la definición de fe el símbolo bautismal de su iglesia. Era una de aquellas fórmulas análogas al antiguo símbolo llamado apostólico, que se usaba entonces en la literatura bautismal. La asamblea aceptó la fórmula, pero en el artículo referente a la procedencia del Hijo respecto del Padre añadió la fórmula usada en Roma «consubstancial al Padre», como clara condenación de la doctrina de Arrio. Eusebio de Cesarea no estaba de acuerdo con tal adición. No porque se inclinara al arrianismo, sino porque prefería dejar la cuestión pendiente y acaso también porque no se daba perfecta cuenta de su trascendencia teológica. De todos modos, se sometió junto con otros al criterio de la mayoría y a los deseos del emperador. También Eusebio de Nicomedia subscribió las actas. Arrio y dos obispos libios que se le mantuvieron fieles fueron excomulgados. El concilio aprobó además diversos cánones referentes a la disciplina eclesiástica. A los adeptos del cisma de Melecio, que había surgido en Egipto durante la persecución de Diocleciano, se les allanó el camino para volver a la Iglesia, y lo mismo se hizo con los novacianos, que, como los melecianos, no se habían apartado de la doctrina católica. Se decidió que los clérigos que se reincorporaran a la Iglesia, incluso los obispos, conservarían sus dignidades. Para poner fin de una vez a la antigua polémica sobre la fecha de pascua, el concilio pidió al emperador que cuidara de establecer un calendario único por medio de una ley imperial. Constantino pasó el encargo a la Iglesia de Alejandría, que era la mejor provista de astrónomos, confiándole la tarea de fijar anualmente el tiempo pascual.

El concilio de Nicea produjo una profunda impresión en toda la Iglesia. No porque no hubiera habido ya antes grandes concentraciones de obispos, ni porque fuera la primera vez que se condenaba una herejía, pero que fuera el propio emperador quien convocara el sínodo, que pusiera la posta imperial a disposición de los obispos para facilitarles el viaje, que asistiera personalmente a las sesiones, honrara a los padres con toda clase de pruebas de respeto y empeñara su propia persona para conservar la pureza de la fe, todo esto parecía casi increíble a los cristianos, que como quien dice acababan de salir de la más sangrienta de todas las persecuciones. Entre los obispos asistentes al concilio, había muchos que aún ostentaban en su cuerpo las cicatrices de los tormentos. El giro de los acontecimientos había sido demasiado radical, para que todas sus consecuencias pudieran ser favorables a la Iglesia. Los obispos, sobre todo

en Oriente, donde se veían las cosas más de cerca, sintieron desde entonces una devoción sin límites hacia el emperador, concediéndole en todos los asuntos eclesiásticos una confianza que pasaba ya de lo razonable. Sin embargo, Constantino no deseaba regentar la Iglesia; era demasiado alta la opinión que de ella tenía. Lo único que quería era actuar como su bienhechor. Pero en la práctica vino a convertirse en el creador de aquella curiosa situación que se conoce con el nombre de cesaropapismo y que, bajo los sucesores de Constantino, había de inferir a la Iglesia daños apenas inferiores a los provocados por las más duras persecuciones de los emperadores anteriores.

De Nicea a Constantinopla (325-380).

Muchos obispos salieron descontentos del concilio de Nicea, como Eusebio de Cesarea. Casi todos estaban contra Arrio y su negación de la divinidad de Cristo, pero a muchos les disgustaba la expresión *homoousios* = consubstancial, y temían que pudiera ser interpretada en sentido sabeliano. Además, el concepto del magisterio de la Iglesia no estaba aún claro en las mentes de todos; y eran muchos los que no acababan de darse cuenta de que una vez tomada por la Iglesia una decisión en materia doctrinal, ésta debía valer como totalmente definitiva e inalterable.

Verdad es que, mientras vivió Constantino, nadie osó levantarse contra el concilio de Nicea y su definición. En lugar de esto empezaron en seguida a urdirse intrigas contra los obispos que más a pechos tomaban la propagación del credo niceno y la doctrina del *homoousios.* El instigador de todas estas intrigas era Eusebio de Nicomedia, quien había caído en desgracia con Constantino a causa de su dudosa actitud en Nicea; consiguió empero su rehabilitación gracias al favor de la hermana del emperador y al final vio incluso realizada su gran ambición de ser nombrado obispo de la capital del Imperio, Constantinopla.

Eusebio de Nicomedia es el primer ejemplo de esa desagradable clase de teólogos y prelados cortesanos, dúctiles y aduladores que en lo sucesivo apenas faltaron nunca allí donde hubo soberanos que ambicionaban influir sobre los destinos de la Iglesia.

En Oriente, los más activos defensores del *homoousios* eran los obispos de las dos Iglesias más importantes, Eustacio de Antioquía y Atanasio de Alejandría, quien poco después del concilio había sucedido al obispo Alejandro. Se consiguió deponer a ambos, a Eustacio en un sínodo reunido en Antioquía en 330, a Atanasio en uno de Tiro en 335, y persuadieron al emperador a que los desterrara. Se obtuvo incluso que el emperador perdonara a Arrio. Pero Arrio murió repentinamente antes de que pudiera ser readmitido en la Iglesia, y los católicos, que contemplaban

todo este juego de intrigas con creciente repugnancia, vieron en ello la mano de Dios.

Constancio.

Constantino murió en el año 337, después de recibir el bautismo en su lecho de muerte de manos de Eusebio de Nicomedia. Su hijo y sucesor Constancio era un tipo completamente distinto. No tenía el encanto personal de su padre, aunque tampoco su vanidad, no quería ser el bienhechor de la Iglesia, sino dominarla; no salvaguardar la paz, sino imponer convicciones, y éstas habían de ser justamente las suyas, o sea, las arrianas. Como su padre, no recibió el bautismo hasta poco antes de morir. El arrianismo era para él más importante que el cristianismo. Al principio tenía que proceder todavía con cautela, por consideración a su hermano Constante, que gobernaba el Occidente y era niceno estricto; pero después de la muerte de Constante, se mostró cada vez más severo contra los católicos.

De los obispos, pocos eran los realmente arríanos. En el fondo de su corazón lo que la mayoría habría preferido era reconocer simplemente la fe de Nicea, pero no querían ir en contra de los deseos del emperador y celebraban sínodo tras sínodo; no paraban de ingeniar nuevas fórmulas, en las que casi siempre se hablaba de Cristo como hijo de Dios en los más fervorosos tonos, pero evitando cuidadosamente el empleo de la palabra decisiva, *homoousios.* Antes del concilio de Nicea, la mayoría de estas fórmulas hubieran podido ser entendidas en sentido católico, pero después que la Iglesia hubo tomado una decisión, todo soslayamiento consciente de la fórmula definida tenía, por lo menos, algo de sospechoso. El emperador no ahorró coacciones para obligar a los nicenos recalcitrantes a subscribir una u otra de estas fórmulas propuestas como neutrales. El papa Liberio fue forzado a venir de Roma, se le aisló de todos sus consejeros —recurso del que más tarde había de servirse también Napoleón para coaccionar a Pío VII— y se le sometió a toda clase de vejámenes hasta que consintió en dar su firma. Esta debilidad le valió los reproches de Atanasio e Hilario, y más tarde de Jerónimo. Hasta qué punto estaban justificadas tales censuras, no podemos saberlo, puesto que no conocemos el documento firmado por Liberio. Quizás era sólo la declaración de que reconocía la deposición de Atanasio.

Atanasio de Alejandría fue, durante todo este tiempo, la columna de la ortodoxia nicena. En total tuvo que salir cinco veces para el destierro. El verdadero tema de discusión era, a menudo, más la persona de Atanasio que la teología trinitaria. No le andaban a la zaga, ni en firmeza ni en los vejámenes sufridos, los obispos de occidente Hilario de Poitiers, el teólogo más agudo de la época, y Eusebio de Vercelli.

Es frecuente que se describa la situación de la Iglesia diciendo que a mediados del siglo IV había en ella tres partidos: los arríanos propiamente dichos, los nicenos estrictos y, entre los dos bandos, formando el partido numeroso, los indecisos, que muchos se complacen en llamar semiarrianos. Esta exposición no es del todo acertada. Los arríanos propiamente dichos no formaban un partido, sino una secta; todo el mundo los consideraba como separados de la Iglesia, y su número era muy exiguo. El supuesto partido moderado no era en absoluto un partido que persiguiera un fin claramente definido. Lo único que tenían en común era el deseo de no ser arrianos, y se les hace una injusticia al llamarlos semiarrianos. Si esquivaban el término *homoousios,* lo hacían generalmente en bien de la paz.

A este grupo pertenece, entre otros, el eminente pastor de almas Cirilo, obispo de Jerusalén, que hoy es venerado oficialmente por la Iglesia como un santo doctor.

En lugar del discutido *homoousios,* muchos hacían uso de la palabra *hómoios:* el Hijo es semejante al Padre. Eso era ya un reto a los arríanos, a los que por esta razón se llamaba *«anomeos»,* desemejantes, y podía entenderse en sentido niceno, sobre todo cuando se le añadía «semejante en todo», una fórmula difundida por el obispo Basilio de Ancira.

Juliano el Apóstata.

En el año 361 murió el emperador Constancio. El trono pasó al hijo de un hermanastro de Constantino, Juliano. Había sido educado en el cristianismo, y hasta es posible que hubiera recibido el bautismo. Mientras gobernó su primo Constancio, que no admitía bromas en materia de religión, Juliano se hizo pasar por cristiano. Pero una vez erigido en soberano, declaró que sólo quería ser filósofo y dio libre curso a su odio contra la religión de Cristo. Juliano era un general hábil y un mal gobernante, impulsivo, susceptible, fantástico, presuntuoso, casi lo que hoy llamaríamos un neurótico. Los historiadores modernos suelen ensalzarlo en todos los tonos, imaginando las grandes empresas que habría llevado a cabo si hubiera vivido más tiempo. Pero por las pruebas que dio de sí, más bien habría que admitir que, de haber reinado más largo tiempo, hubiera fracasado del todo.

Juliano promulgó en seguida una serie de disposiciones hostiles a los cristianos, que sin ser edictos sanguinarios contenían, sin embargo, muchas trabas jurídicas, exclusiones de los cargos superiores, y de los altos centros de cultura y donde se exigía la devolución de los subsidios que desde Constantino habían sido concedidos a los fondos benéficos de las iglesias. Al propio tiempo intentó organizar comunidades religiosas paganas. La cristiandad fue presa de un indescriptible pánico. Todo el mundo temía

encontrarse con un nuevo Decio o un nuevo Diocleciano. Pero Juliano cayó guerreando contra los persas tras dos años escasos de gobierno.

Juliano, que con toda su enemiga a la nueva religión gustaba de revestir una máscara de imparcialidad y justicia, había desde un principio levantado el destierro de todos los obispos exilados, con el fin oculto de atizar aún más con esta medida la inquina entre católicos y arríanos. En realidad, aquella disposición condujo a la victoria de los católicos. Los arríanos nunca habían sido muy numerosos y después de la muerte de Constancio habían perdido todo el apoyo oficial. La única dificultad que quedaba era la de reconciliar a los numerosos obispos católicos que discutían sobre el *homoousios* y el *homoios* y se acusaban mutuamente de herejía. Pero el pánico despertado por el neopaganismo de Juliano contribuyó a inclinarlos a todos hacia la concordia.

Hilario regresó a la Galia una vez levantado el destierro y en un sínodo celebrado en París consiguió que todos los obispos galos se pronunciaran en favor del *homoousios.* Se permitió, sin embargo, el uso del término *homoios* para expresar que el Hijo es Dios verdadero como el Padre. Hacia este mismo tiempo coincidieron en Alejandría, Atanasio y Eusebio de Vercelli, a la vuelta de su destierro. En una conferencia en la que tomaron parte también otros obispos, se adoptaron las directrices para obtener la reconciliación general. Hasta entonces el escollo principal había consistido en que muchos obispos se creían obligados a suspender la comunión no sólo a los arríanos, sino a todos los que comulgaban con arríanos o con sospechosos de arrianismo, aunque a menudo lo hacían sólo cediendo a la presión del gobierno. Decidióse, pues, que debían considerarse pertenecientes a la comunión católica todos los obispos que no hubieran suscrito una fórmula de fe realmente arriana, prescindiendo de con quién hubieran comulgado en aquella época de confusión y de presión oficial. Eso sí, ahora debían pronunciarse inequívocamente por el símbolo de Nicea. Se dieron además instrucciones sobre el uso de determinados términos técnicos teológicos, que salían a cada momento en los debates sobre materias de fe, especialmente «naturaleza» y «persona». Dada la distinta significación que estas palabras tenían en latín y en griego, sin cesar se producían malentendidos.

Para difundir estas tesis la conferencia eligió, para Oriente, al obispo Asterio de Petra, y para el Occidente a Eusebio de Vercelli. El papa Liberio declaró al punto su conformidad; la Galia estaba ya ganada por Hilario, y se adhirieron además España, Macedonia, Grecia y otros países.

Este espléndido resultado había que agradecerlo ante todo al anciano Atanasio, quien demostró con su conducta que en modo alguno era el fanático que muchos decían, y que sus cuidados se centraban sólo en la salvaguarda de la fe y el bien de la Iglesia, sin pensar en la humillación de sus adversarios. A partir de entonces reinó la paz en Occidente. Apenas se

hablaba ya de arrianismo. En Oriente las cosas no discurrieron tan suavemente, pues el obispo de Constantinopla, Macedonio, formuló una nueva doctrina, y el emperador Valente volvió a creerse obligado a favorecer a los arríanos. Pero Valente cayó en la batalla de Adrianópolis, librada contra los godos. Su sobrino y sucesor, el joven Graciano, que estaba bajo el influjo de san Ambrosio de Milán, nombró corregente a Teodosio, un gran político que estaba sin reservas al lado de la fe católica y del concilio de Nicea. Teodosio convocó en 380 un gran sínodo en Constantinopla. Acudieron a él las mentes más relevantes de todo el ámbito griego: Melecio de Antioquía, Timoteo de Alejandría, Cirilo de Jerusalén, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa y su hermano Pedro de Sebaste, Anfiloquio de Iconio, Diodoro de Tarso. Las sesiones tomaron un sesgo tormentoso, no a causa de la doctrina, pues todos aceptaban la profesión de fe nicena, sino por cuestiones personales. A tal extremo llegaron las. cosas, que san Gregorio Nacianceno dimitió su dignidad de obispo de Constantinopla y se retiró del concilio. Sin embargo, el concilio de Constantinopla significó el fin del arrianismo. La herejía se mantuvo sólo fuera de los límites del imperio, entre los godos, y había de tener todavía su importancia entre los pueblos germánicos.

Los concilios ecuménicos.

No poseemos las actas del concilio de Constantinopla, como tampoco las del de Nicea. No es posible, pues, comprobar si el texto del símbolo que hasta hoy se ha venido usando en la liturgia latina de la misa fue realmente fijada en este concilio. Lo seguro es que el concilio definió la divinidad del Espíritu santo, cerrando así definitivamente la cuestión trinitaria. Es, por consiguiente, verosímil que la ampliación del credo de Nicea con el artículo sobre el Espíritu santo fuera adoptada en este sínodo. Sin embargo, este credo ampliado no aparece hasta el concilio de Calcedonia, en 451, donde también por primera vez se calificó de «ecuménico» al concilio de 380. En el Occidente el concilio de Constantinopla no fue contado entre los ecuménicos hasta el siglo VI, y aun entonces sólo se reconocieron los decretos dogmáticos, no los cánones disciplinarios.

El concepto de concilio general o ecuménico, como la más solemne expresión del magisterio de la Iglesia, se ha ido formando poco a poco. En un principio no estaban bien determinadas las condiciones necesarias para que un concilio tuviese el carácter de ecuménico. De seguro que no es el número de los obispos asistentes, ni tampoco que estén representadas determinadas sedes episcopales, por ejemplo, todos los metropolitanos o patriarcas. En el concilio de Constantinopla de 380 ni siquiera asistieron delegados del papa. Tampoco es esencial la forma como se ha reunido el

concilio, o la persona que lo ha convocado. Los concilios ecuménicos de la antigüedad, en la práctica eran convocados por los emperadores. El único elemento decisivo es el que los acuerdos de un concilio sean reconocidos por el papa, sea en el propio sínodo, sea al menos por ratificación ulterior. Sin embargo, tenemos también casos en que los papas hicieron suyos los decretos de un concilio, sin conferirle por eso el carácter de ecuménico, como en el sínodo de Orange de 529 con sus importantes decretos contra los semipelagianos.

Hasta hoy se admiten como ecuménicos veinte concilios. La importancia histórica de cada uno es muy distinta. Su celebración está perfectamente de acuerdo con la constitución de la Iglesia, pero dentro de esta constitución no representan un elemento necesario. A la Iglesia no puede planteársele ninguna cuestión cuya solución exija de un modo exclusivo la celebración de un concilio ecuménico.

Significación de la lucha contra el arrianismo.

Es frecuente que modernos historiadores profanos describan las «polémicas» doctrinales del siglo IV dando a entender que su significación interna era nula, y a su propósito dejan caer palabras despectivas, como «cuestiones bizantinas» y «disputas de clérigos». Sólo puede hablar así el que no tenga la menor noción de lo que es el cristianismo. Empieza por no ser del todo correcto llamar al conjunto una polémica. Era, en realidad, una lucha defensiva, en la que la Iglesia se defendía de una herejía, y muy peligrosa por cierto. El arrianismo, cuya doctrina fundamental era la negación de la divinidad de Cristo, hacía de la religión cristiana, en el mejor de los casos, un monoteísmo filosófico, del que quedaban excluidas, o sólo eran admitidas en forma desfigurada, las verdades reveladas de la encarnación, la redención, la gracia y los sacramentos. En realidad, la lucha no versaba sobre palabras, como *homoousios y homoios,* «consubstancial», «semejante o desemejante en esencia». Lo que estaba en juego eran los dogmas fundamentales del cristianismo, ocultos detrás de aquellos términos. Tal es la naturaleza de nuestra religión, que un sólo error en un dogma fundamental echa por los suelos no solamente el sistema doctrinal, sino también el tipo cristiano de vida.

No hay que pensar, por otra parte, que la vida cristiana en el siglo IV se viera efectivamente conmovida hasta sus últimos cimientos. Había un gran peligro de que tal cosa ocurriera, pero se consiguió conjurarlo. El pueblo católico apenas fue afectado por las» herejías, a pesar de que algunos, e incluso muchos obispos, suscribieran fórmulas de fe de índole dudosa, diremos más, aunque los hubo que interiormente estaban por la herejía. San Hilario describe esta situación ingeniosamente y no sin un cierto humor: Ni siquiera los obispos más arríanos se atreven a negar ante

el pueblo la divinidad de Cristo. Usan la palabra «Dios» en un sentido figurado, pero el pueblo la entiende en su sentido propio. Hablan de Cristo como Hijo de Dios, en el mismo sentido en que se dice que todos los cristianos se convierten en hijos de Dios por el bautismo, pero el pueblo entiende una verdadera filiación. Dicen que el hijo de Dios existía antes que todo tiempo, y quieren decir que fue creado antes que todas las demás criaturas, mas el pueblo entiende que existe desde la eternidad. «Así los oídos de los fieles son más santos que los corazones de los obispos» *(Contra Auxentium, c.* 6).

Es verdad que, a la larga, la herejía hubiera acabado penetrando las mentes de todos. Los obispos más clarividentes se preocupaban sobre todo de que en la liturgia no se escurrieran fórmulas de rezo susceptibles de ser interpretadas en sentido arriano, y cuidaron de eliminar las fórmulas tradicionales que se prestaban a ser entendidas como favorables a la herejía. La antigua doxología: «Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu santo» había sido considerada antes como perfectamente inocua; pero como los arríanos veían en ella una subordinación de la segunda y tercera personas divinas a la primera, san Atanasio, san Basilio y otros se esforzaron para que fuera substituida por la fórmula completamente inequívoca «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu santo».

Así pues, se llegó a tiempo de atajar este peligroso error, derrotándolo en toda la línea, antes de que tuviera ocasión de echar profundas raíces. Pero la Iglesia sacó gran provecho de estas luchas defensivas, fenómeno que en lo sucesivo pudo observarse también a menudo. En la lucha contra la herejía se había formado una generación de teólogos, cuya acción muy pronto rebasó con mucho el tema que había dado origen al conflicto. Al desaparecer el arrianismo empieza en la Iglesia un período de riquísima vida intelectual, período que aunque sólo duró unos decenios, dio frutos de los que vivimos aún hoy: la época de los grandes padres de la Iglesia.

LOS GRANDES PADRES DE LA IGLESIA

Los comienzos de la literatura cristiana.

En las historias generales de la literatura se ha planteado a veces la cuestión de si cabe hablar, en la antigüedad, de una literatura específicamente cristiana, o de si los grandes escritores cristianos no pertenecen más bien a las literaturas nacionales respectivas. Ahora bien, no cabe duda de que en una historia de la literatura griega, junto a Tucídides, Demóstenes, Platón y Plutarco, no pueden faltar también san Atanasio y san Juan Crisóstomo, del mismo modo que en la latina, al lado de Cicerón

y Tito Livio, debe reservarse un puesto a san Jerónimo y san Agustín. Pero, por otra parte, también está justificado el agrupar a los escritores cristianos de la antigüedad en una sección especial, pues el punto de vista nacional o lingüístico no es el único decisivo en la historia de la literatura universal.

La literatura cristiana empieza con el Nuevo Testamento, un conjunto de obras que, en profundidad de contenido, trascendencia práctica y eficacia secular no tienen su pareja en la literatura de la humanidad entera. En cambio, en las generaciones que siguen a la apostólica, la producción escrita es tan menguada, que en el siglo II apenas puede decirse que exista una literatura cristiana. Cierto es. que se han perdido muchas obras, y que lo que hemos conservado, la carta del papa Clemente, las cartas de san Ignacio, los escritos de Justino y de los demás apologetas, es del más alto interés, tanto para la historia como para la teología. Pero no son más que inicios. Luego, en el umbral del siglo III, tenemos las importantes obras de cuatro autores cristianos: Clemente y su discípulo Orígenes en Alejandría, Ireneo en la Galia, que escribía también en griego, y el latino Tertuliano en África. Clemente y Orígenes introdujeron en la teología cristiana la filosofía griega, el mundo conceptual de Platón. Este primer ensayo no se hizo sin grandes errores, pero aún fue mayor el estímulo y la influencia ejercida sobre los teólogos que siguieron. De todos modos, Clemente y Orígenes son todavía escritores especialistas. Ninguno de sus escritos ostenta los rasgos que serían capaces de situarlos entre las grandes creaciones de la literatura de la humanidad. Estas cualidades las poseía más bien Tertuliano, con su personalísimo estilo, su ingenio, su realismo y vivacidad; pero sus producciones son casi todas escritos de ocasión; no es más que un publicista, un controversista, le faltan las cualidades constructivas y monumentales. Lo mismo puede decirse, y acaso con mayor razón todavía, de san Cipriano y de su epistolario, tan rico en bellezas de detalle. Luego, tras la muerte de Cipriano, hay que esperar casi una centuria hasta que vuelven a aparecer plumas cristianas de real importancia; la única excepción es la de Eusebio de Cesarea, el historiador de la Iglesia.

Pero pasada la mitad del siglo IV empieza en la Iglesia la gran producción literaria, la primera auténtica floración de la literatura cristiana. Ya por su volumen exterior supera no sólo los inicios, comparativamente modestos, de las letras cristianas en los siglos anteriores, sino incluso la literatura clásica de ambas lenguas, la griega y la latina, al menos atendiendo a las obras que nos han sido conservadas.

San Atanasio. Los capadocios.

La época de los grandes padres de la Iglesia empieza con san Atanasio, obispo de Alejandría desde 328 hasta su muerte en 373. En

cuanto a su forma, sus obras son escritos de ocasión, dirigidos a defender la doctrina del concilio de Nicea y a atacar a los arrianos; mas por encima de los temas que les sirvieron de pretexto, son aún hoy valiosos como libros de consulta teológicos. Su biografía de san Antonio el eremita, no sólo recorrió triunfalmente todo el mundo antiguo, sino que despertó, como ninguna otra obra, el interés y el entusiasmo por la vida monástica.

Al fallecer san Atanasio en el año 373, asumió la dirección espiritual de los católicos en Oriente el capadocio *san Basilio,* desde 370 obispo de Cesarea en el Ponto, llamado ya por sus contemporáneos «el Grande». Procedía Basilio de una muy rica familia, cristiana desde varias generaciones atrás, que había pasado muchas penalidades durante la persecución de Diocleciano. Estudió en las escuelas de Cesarea en Palestina, Constantinopla y Atenas, para prepararse para la carrera administrativa. Pero una vez de regreso en su casa, por influencia de su piadosa hermana mayor Macrina, se dedicó por completo al servicio de Dios, se hizo monje y poco después fue obispo. En tal condición le tocó todavía resistir la violenta embestida de los arríanos, y murió frisando los cincuenta años, en 379, inmediatamente antes de la victoria definitiva sobre el arrianismo. Su muerte fue profundamente sentida por la Iglesia entera. En sus grandes escritos dogmáticos, Basilio, junto con su amigo Gregorio Nacianceno, ha fijado en sus grandes rasgos la especulación católica sobre la Trinidad, por medio de una lúcida definición de conceptos. Su epistolario es, para el conocimiento del siglo IV, de importancia no inferior a la del epistolario de san Cipriano para el conocimiento del siglo III. Y es cierto, además, que Basilio presenta una gran semejanza con Cipriano, aun siendo muy superior a él como teólogo especulativo. Hallamos en él el mismo sentido práctico, la misma preocupación por la unidad de la Iglesia, la misma caridad activa y elevada. Basilio es, como Cipriano, un pastor de almas de cuerpo entero. Y coincide también con él en la circunstancia de que su desvelo por la Iglesia y las almas le arrancó algún suspiro ante la actitud de la Sede Romana. Por su regla monacal, Basilio fue el legislador del monacato griego, y su influencia se extendió también por Occidente.

Hermano menor de Basilio y Macrina fue *san Gregorio,* obispo de Nisa en Capadocia. Superior todavía a su hermano en dotes especulativas, es en el fondo más filósofo que teólogo, y su orientación platónica le hace a veces alejarse de las realidades de la revelación cristiana. Muy atrayente es la biografía que escribió de su hermana Macrina, librito lleno de espíritu familiar cristiano e impregnado de sentimientos auténticamente humanos, cosa que no se esperaría en esos santos griegos, tan aficionados a darse en lo exterior aire de estoicos.

El tercer gran capadocio es *san Gregorio Nacianceno,* al que los griegos llaman, simplemente, «el teólogo». Hijo de un obispo, estudió en Atenas con Basilio, gozando de un gran prestigio entre sus compañeros. En

la misma escuela estudiaba entonces el futuro emperador Juliano, cuya nerviosa inquietud lo hacía antipático a Gregorio. Basilio consagró a su amigo como obispo de la pequeña ciudad de Sásima, pero en 379 fue llamado a Constantinopla, donde todas las iglesias se encontraban aún en manos de los arrianos. Gregorio consiguió en poco tiempo que la situación se invirtiera en favor de los católicos, y el emperador Teodosio le entregó la catedral. Como obispo de la capital del Imperio presidió durante un breve tiempo el concilio de 380-81. Pero como viera que sus esfuerzos en pro de la eliminación del cisma antioqueno no conducían a nada, herido en lo más hondo, depuso su cargo episcopal y se retiró a su pequeña diócesis de Nacianzo, para acabar alejándose totalmente de la vida pública. Durante toda su vida san Gregorio fue más poeta y asceta que pastor de almas. De frágil salud y finísima sensibilidad, era uno de esos hombres que jamás pueden sentirse contentos en esta tierra. Pero era un orador elocuentísimo. El excepcional lugar que ocupa dentro de la teología católica, lo debe a sus numerosos sermones de carácter dogmático y panegírico.

San Juan Crisóstomo.

La patrística griega culmina en san Juan Crisóstomo, el segundo sucesor de san Gregorio Nacianceno en la sede episcopal de Constantinopla. Era antioqueno de nacimiento, y desde 381 actuó en su ciudad natal como presbítero y predicador, hasta que en 397 muy contra su voluntad fue llamado para recibir la dignidad de obispo en la capital del Imperio, donde su independencia de espíritu no tardó en hacerle chocar con la corte. Algunos obispos adictos a la corte, entre ellos san Epifanio de Chipre, que era también un destacado teólogo, consiguieron en 404 que Crisóstomo fuera depuesto y expulsado. Crisóstomo apeló al papa Inocencio I, y no tardó en ser repuesto por presión de la población, que sentía por él un gran entusiasmo; pero luego sufrió un segundo destierro y en el exilio fue atormentado hasta la muerte. Su importancia teológica y literaria se basa en sus sermones, en número de más de trescientos, que no sólo constituyen un valiosísimo comentario exegético a la sagrada Escritura, sino que también rebosan de pensamientos dogmáticos y morales, y de vivaces pormenores sacados de la vida cristiana. Su fervor se enciende en especial al tratar de la eucaristía, la dignidad del sacerdote, la educación de los niños. Crisóstomo era no sólo uno de los más grandes oradores de la antigüedad, sino también un pastor de almas de penetrante mirada.

San Ambrosio.

El más antiguo de los grandes padres de la Iglesia latina es san Ambrosio. Nacido en Tréveris de una noble familia romana, se preparó para servir al estado como funcionario. En 374 el emperador lo envió, en calidad de comisario del gobierno, a Milán, donde acababa de morir el obispo Auxencio, arriano recalcitrante, y era de temer que se produjeran disturbios en la elección de su sucesor. Ambrosio se portó con tal habilidad, que los milaneses, ni cortos ni perezosos, lo eligieron a él mismo por obispo, a pesar de que ni siquiera estaba bautizado. Recibió seguidamente el bautismo y la consagración, y desde aquel momento se entregó a la Iglesia con cuerpo y alma, aunque nunca dejó ni quiso dejar su papel de político fiel al emperador. Su influencia sobre los emperadores y su clásica elocuencia, aprendida en Cicerón, las puso siempre al servicio de las almas. A nosotros nos parece a veces frío, excesivamente retórico, pero en su tiempo obraba prodigios. Con sus sermones ganó para el cristianismo al *rétor* Agustín.

San Jerónimo.

San Jerónimo fue un hombre de personalísimo carácter y además un auténtico erudito. Era oriundo de Estridón, en Dalmacia, un lugar que sólo por él conocemos, estudió en Roma, fue bautizado por el papa Liberio y pasó luego al Oriente, donde vivió durante un tiempo entre los monjes y aprendió la lengua hebrea. También hablaba y escribía el griego con gran fluidez. El obispo Paulino de Antioquía le consagró presbítero, pero las turbulencias de la Iglesia antioquena le retrayeron de establecerse en aquella ciudad. Se trasladó a Constantinopla, para oir a Gregorio Nacianceno, y estableció también amistad con Gregorio de Nisa. En el año 382 el papa Dámaso, con el que ya había sostenido correspondencia, le llamó a Roma y le confió el encargo de redactar un nuevo texto latino de la sagrada Escritura, para suplir a las, numerosas y deficientes traducciones que corrían por Occidente. San Jerónimo trabajó en esta empresa hasta el fin de sus días. Su traducción es un verdadero logro científico, pero al principio gozó de muy poca aceptación entre los obispos. Hasta el siglo VII no empezó a imponerse por doquier y recibió el nombre de *Vulgata,* la divulgada. La Iglesia usa esta traducción en la liturgia romana y en la enseñanza de la teología, aunque los medios científicos actuales permiten subsanar de vez en cuando algunas incorrecciones. Por su sentido crítico san Jerónimo se eleva muy por encima de su tiempo. Muchas de sus observaciones críticas tienen un aire completamente moderno. Su conocimiento de las lenguas y de la tierra de Palestina le permitió introducir valiosas noticias en sus comentarios. También le debemos muchos datos sobre la primitiva historia de la Iglesia, sobre todo en materia literaria.

Mientras en Roma se entregaba san Jerónimo a sus trabajos científicos, al tiempo que asistía al papa Dámaso con la dirección de la correspondencia de la Sede Romana, que era entonces muy extensa, se formó a su alrededor un círculo de damas piadosas a las que él supo inflamar con el ideal del monacato. Sin embargo, también se creó encarnizados enemigos entre el clero romano, a lo cual contribuyó no poco su desconsiderado carácter. En vista de que no fue elegido papa, a la muerte de su protector Dámaso, abandonó Roma y se retiró a Belén, donde pasó como monje el resto de su vida, incesantemente ocupado en sus trabajos de erudición, que poco a poco le valieron el ser venerado por toda la cristiandad como un oráculo científico. Hay que reconocer que su apasionamiento en las polémicas literarias le causó mucho daño. Aparece en él una curiosa yuxtaposición de puntillosa vanidad de erudito con un humilde ascetismo y una profunda piedad.

San Jerónimo mantuvo una activa correspondencia con sus ascéticos amigos y amigas. Estas cartas, que hasta nuestros días han seguido siendo una de las obras patrísticas más leídas, han ejercido una gran influencia sobre la ascética católica.

San Agustín.

Por muchos caminos que abriera san Jerónimo a la ciencia eclesiástica, sobre todo por sus estudios bíblicos, en significación universal es superado con mucho por el tercero de los grandes padres de la Iglesia latina, san Agustín. Nacido el año 354 en Tagaste, en Numidia, y educado cristianamente por su santa madre Mónica, aunque no bautizado, siguiendo la perversa moda de la época, siendo estudiante en Cartago se afilió a la secta de los maniqueos. Era ésta una religión aparecida en el siglo III, más persa que cristiana, con extravagantes prácticas. Resulta difícil comprender cómo un espíritu tan elevado pudiera hallar contento en ella. De todos modos, Agustín no fue un adepto convencido de esta religión, sino que siguió con sus meditaciones y pesquisas en pos de la verdad, sin conseguir ni conquistar la paz interior ni liberarse de las cadenas de la sensualidad. No menos insatisfecho le dejaba su actividad profesional como maestro de retórica, que desarrolló primero en Cartago, luego durante un corto tiempo en Roma y finalmente en Milán. En esta última ciudad oyó las predicaciones del obispo san Ambrosio, que eran un modelo de perfección formal; empezó asistiendo a ellas movido por un puro interés profesional, mas poco a poco se fue sintiendo atraído por su contenido. Después de duros combates interiores, en 387 se hizo bautizar por san Ambrosio y se retiró a su patria africana para entregarse por entero al servicio de Dios.

San Agustín ha escrito la historia de su conversión en un libro que llamó *Confessiones,* palabra que no hay que entender en la acepción que

habitualmente le damos, sino en la de glorificación, a saber, de la Providencia divina, que a pesar de su propia resistencia acabó conduciéndolo a su salvación. Las *Confessiones,* un libro que aún hoy conocen todas las personas cultas, es una obra única en toda la literatura antigua, en la que la más fina observación psicológica se equilibra con un arrebatado vuelo del pensamiento. No podía san Agustín permanecer mucho tiempo en su ascético retiro; ya en el año 391 el obispo de Hipona le consagró presbítero y lo designó como sucesor. Desde 395 hasta su muerte, en 430, fue Agustín obispo de esta pequeña ciudad portuaria, hoy llamada Bona, en Argelia. Su actividad pastoral venía a ser la de un actual párroco, pero con sus escritos obraba sobre la Iglesia entera. Además de centenares de sermones y cartas, publicó profundos tratados dogmáticos, en especial sobre las dificilísimas cuestiones de la gracia y de la justificación. En sus últimos años escribió el *De Civitate Dei,* que es una genial filosofía de la historia en sentido cristiano.

San Agustín poseía menos erudición que san Jerónimo, y no tenía empacho en consultar al irritable eremita de Belén, pidiéndole aclaraciones sobre cuestiones bíblicas en cartas extremadamente corteses. Su lengua latina no es tampoco tan perfecta de forma y tan clásica como la de san Jerónimo. San Agustín, que siempre quería decir cosas profundas, luchaba a brazo partido con la expresión. A un amigo le confesaba: «Casi siempre estoy descontento de mi manera de expresarme.» Ni san Ambrosio ni san Juan Crisóstomo hubieran dicho jamás semejante cosa. Pero san Agustín los supera a todos en profundidad especulativa. Muchas de sus formulaciones fueron en lo sucesivo adoptadas por la Iglesia en sus definiciones sobre artículos de fe.

San Agustín murió el 28 de agosto de 430, mientras los vándalos sitiaban Hipona. A esta circunstancia se le ha dado una significación simbólica, como queriendo indicar que con la muerte de san Agustín se extinguió la cultura antigua, sumergida por las oleadas de barbarie. Pero esta concepción es errónea. Los grandes padres de la Iglesia y el mayor de entre ellos, san Agustín, no son sólo un final, un ocaso, un último eco de la milenaria cultura griega. Son más bien un comienzo, puesto que crearon una nueva cultura, o mejor dicho, transformaron orgánicamente la milenaria cultura clásica en cultura cristiana.

Origen de las órdenes religiosas

Hace unos años se publicó un libro acerca de las fundaciones protestantes de tipo conventual. Un recensor, también protestante, escribió, con esta ocasión, melancólica observación de que no hay que engañarse: «Doquiera que aparezcan inicios serios de vida monacal, el camino

conduce indefectiblemente hacia Roma». Naturalmente que no hay que entender esto como un postulado. La idea de apartarse lo más posible del mundo para entregarse al servicio de Dios, se encuentra también en religiones que nada tienen que ver con la Iglesia católica, como el budismo, en los lamas del Tíbet. Pero aquel pensamiento es acertado, por cuanto la vida en una orden, tal como de hecho se ha desarrollado en la Iglesia, está indisolublemente unida con la esencia de ésta y constituye por así decir el corazón de la vida religiosa en la Iglesia. Ésta ha cultivado siempre con especial amor la vida religiosa, no por su utilidad para la cultura y la sociedad, sino porque ve en ella el más perfecto cumplimiento de su misión pastoral.

En la historia eclesiástica, tanto en la general como en la de los países particulares, la vida religiosa constituye un patrón infalible para medir el nivel espiritual del pueblo. Donde florecen los claustros, florece la vida espiritual y a la inversa, donde decaen aquéllos, se marchita ésta. Bien lo han sentido todos los que combaten a la Iglesia como institución. En todas las herejías modernas y en todos los movimientos antieclesiásticos, un punto esencial del programa ha sido la guerra a los conventos. Y dentro de la Iglesia misma, las corrientes hostiles a la vida claustral han conducido siempre a callejones sin salida, cuando no a la apostasía.

Los comienzos del monacato.

Como tantas otras grandes instituciones de la Iglesia, la vida monacal no surgió por iniciativa de sus más altas autoridades, sino partiendo de comienzos insignificantes, desarrollándose, por así decir, espontáneamente. Conocemos el lugar y . el tiempo de su nacimiento: el lugar es Egipto, y el tiempo, la segunda mitad del siglo III. Con frecuencia se ha afirmado que la causa fueron las persecuciones: se supone que algunos cristianos huidos al desierto se quedaron allí iniciando una vida eremítica. En realidad, los primeros ascetas los encontramos en regiones populosas, en las cercanías de ciudades y poblados, y sólo poco a poco fueron adentrándose en las soledades deshabitadas. Es posible que en ello influyeran el suelo y el clima de Egipto. En ningún otro país del mundo entonces conocido había tantas facilidades para «renunciar al mundo», y reducir al mínimo los cuidados para hallar el pan cotidiano, vestido y vivienda.

Sin embargo, el monacato egipcio no surgió «espontáneamente», sino por obra de hombres que con toda conciencia le imprimieron el cuño de su propia personalidad. En la cúspide se levantan dos nombres: san Antonio y san Pacomio.

San Antonio procedía de una familia de campesinos acomodados del valle medio del Nilo. Nacido a mediados del siglo III, empezó viviendo como anacoreta en la forma que ya entonces era tradicional, en las

proximidades de su aldea nativa. Sólo a finales del siglo se retiró al desierto, entre el Nilo y el mar Rojo, donde cerca de una aguada se arregló una celda, acompañado siempre por algún discípulo. San Jerónimo y otros visitaron el lugar y nos lo han descrito. Todavía hoy existe allí un cenobio, habitado por monjes coptos. Allí vivió san Antonio, ocupado en oraciones y trabajos de hortelano, y allí murió, más que centenario, después de 350. Algunas veces visitaba a sus antiguos discípulos, que habían excavado sus celdas en las rocas que bordean el valle del Nilo. Una vez viajó hasta Alejandría, invitado por san Atanasio, para prestar testimonio contra los arríanos. San Antonio no era clérigo, pero siempre demostró el mayor respeto hacia los sacerdotes. Sólo dominaba la lengua copta y ni siquiera sabía leer y escribir. Pero gente de toda clase y condición acudían a él en busca de consejo, el emperador Constantino y sus hijos le escribían cartas, san Atanasio y otros obispos le hacían visitas. Impartía gustoso consejos para la salvación de las almas, pero lo que más le gustaba era estar solo. «Era un hombre de una sola pieza», dice de él Atanasio, y «si Antonio se ha hecho famoso no fue por sus escritos, ni por su sabiduría mundana, ni por habilidad alguna, sino sólo por su piedad».

El otro gran fundador es *san Pacomio*. Éste era un organizador nato. Fundó un gran cenobio de monjes que vivían en común en la isla de Tabennisi, en el Egipto superior, y luego otros todavía, y redactó para ellos una regla, la más antigua regla monástica, que permite una visión detallada de la vida y trabajos de estos monjes. La parte mayor del día se llena con trabajos de artesanía y agrícolas. Cada equipo de trabajo tiene su jefe, y cada jefe da cuenta diariamente al abad del convento del resultado del trabajo. Es un sistema típicamente egipcio, como en tiempos de los faraones con sus capataces que vigilaban los trabajos; sólo que aquí todo se hacía de propia voluntad.

Pacomio murió en el año 346, pero su organización siguió extendiéndose. San Jerónimo cuenta que en la fiesta de pascua, cuando los monjes de todos los cenobios fundados por san Pacomio acudían a Tabennisi, se reunían unos cincuenta mil. Contra este número se han suscitado dudas infundadas. El monacato pacomiano era una especie de movimiento social, y a buen seguro que no era sólo la piedad lo que movía a muchos a dejar el trabajo en los dominios del estado para ir a prestar servicio en el monasterio, donde se recibía un trato más humano. Ya en el año 370 un decreto imperial (Cod. Theod. XII 1, 63) se preocupa por los perjuicios que este sistema podía acarrear a las empresas estatales.

Además de la de san Pacomio, había numerosas colonias de anacoretas al borde del desierto a ambas márgenes del valle del Nilo, y una especialmente numerosa en Uadi Natrún, al sur de Alejandría. Algunas de ellas habían sido fundadas por discípulos del gran san Antonio, pero no constituían ninguna orden regular. Los anacoretas vivían de dos en dos o de

tres en tres en celdas rudimentarias o también en cuevas. Para asistir a los oficios divinos se trasladaban a la ciudad vecina, y las colonias mayores contaban con una iglesia y sacerdotes propios. En tiempo de la cosecha, cuando en Egipto hay trabajo para todos, estos ascetas acudían al fértil valle del Nilo y con las pocas fanegas de trigo que allí se ganaban vivían el resto del año.

El conjunto del monacato egipcio tenía aún muy pocas cosas en común con la vida claustral de tiempos posteriores. Las mismas instituciones pacomianas se parecían más a campos de trabajo que a monasterios. Queda en ellas mucho todavía de capricho y de anarquía. Sobre todo, se echa de menos la estabilidad. Se consideraba incluso provechoso trasladarse de una colonia a otra y escuchar las lecciones de diversos ascetas. Dominaba además una cierta tendencia a establecer «récords» exteriores. Los ascetas competían entre sí en la práctica de los ayunos, en penitencias y alejamiento del mundo, sin que faltaran las excentricidades. Sin embargo, no puede dejar de reconocerse a estos rudos anacoretas una piedad sincera. Frecuentaban los sacramentos, oraban mucho, practicaban las virtudes, el amor al prójimo, la mansedumbre, la paciencia, la laboriosidad. Muchas sentencias de estos «antiguos padres», que ya fueron reunidas por sus contemporáneos y han llegado a nosotros en voluminosos escritos, dan pruebas de un gran recogimiento, de un afán de perfección ideal y una buena capacidad de observación de las cumbres y los abismos del corazón humano. En muchos aspectos, su afán de perfección era todavía bárbaro, o quizá sería mejor decir infantil, pero auténtico.

Extensión del monacato en Oriente.

Desde mediados del siglo IV, los católicos de los demás países empezaron a interesarse en medida creciente por el monacato egipcio. En Roma se vieron los primeros monjes en 341, cuando Atanasio, perseguido por los arríanos, acudió a visitar al papa Julio. La impresión mayor fue la producida por la vida de san Antonio, publicada poco después de 360 por Atanasio. San Agustín ha descrito esta impresión con los más vivos términos en sus *Confessiones. A* fines del siglo IV el interés por la vida ascética llegó a ser una moda. Se escribían libros sobre ella, y muchos peregrinos a Tierra Santa hacían un rodeo por Egipto para ver a los monjes. Los mejores hombres de la época, san Basilio, san Gregorio Nacianceno, san Juan Crisóstomo, san Jerónimo, se prepararon para su carrera con una permanencia de varios años entre los monjes.

Colonias de anacoretas las hubo ya en el país vecino de Egipto, en Palestina, a primeros del siglo IV, y pronto también en Siria y Asia Menor. El modelo era siempre el monacato egipcio, especialmente en la forma que

le habían dado san Antonio y sus discípulos, como colonias de eremitas, que en Palestina eran llamadas «lauras». El tipo pacomiano, rigurosamente organizado, estaba demasiado vinculado a las características locales de Egipto, para poder difundirse en otras partes. El gran legislador para el Asía Menor y, andando el tiempo, para todo el monacato griego, fue el doctor de la Iglesia y campeón de la lucha antiarriana san Basilio, aunque sus detalladas reglas monacales tienen más de manual ascético que de constitución conventual.

Se hizo famosa la laura de san Sabas (f 532), que aún hoy existe, en el desolado desierto rocoso que se extiende entre Jerusalén y el mar Muerto. Allí vivió en el siglo VI san Juan Hesicastes (el callado), que había sido obispo, y en el siglo VIII el doctor de la Iglesia, san Juan Damasceno.

Constituían una clase especial las colonias fundadas por san Alejandro a principios del siglo V, llamadas «acoimetas», «desvelados», porque se distribuían en varios coros que se relevaban unos a otros en el canto de los salmos durante todo el día y toda la noche. En Constantinopla el antiguo cónsul Flavio Studio fundó en 463 el convento para acoimetas llamado, por su nombre, Studion, convento que más tarde decayó, hasta que san Teodoro Estudita (f 826) lo hizo florecer de nuevo introduciendo la regla de san Basilio. Teodoro Estudita era un teólogo de importancia. Como campeón de la ortodoxia católica y del primado del papa, tuvo que soportar muchas persecuciones.

Muy singulares fueron las flores que dio el monacato en Siria. El historiador eclesiástico Teodoreto, obispo de Ciro en el siglo y, habla en vivos colores de anacoretas que se hacían emparedar en su celda. Por lo demás, este emparedamiento solía ser de orden más bien simbólico y no impedía al anacoreta tomar parte en el servicio divino. El afán, aprendido de los eremitas egipcios, de probar formas de vida cada vez más rigurosas, impulsó a san Simeón a vivir, no encerrado en una celda, sino en el extremo de una alta columna, al aire libre, protegido sólo por un pretil. Nos sentiríamos tentados a declararlo increíble, si la cosa no fuera descrita con todo detalle por Teodoreto y otros testigos oculares, o al menos a tenerlo por locura; pero Simeón el Estilita era un hombre de grandes dotes espirituales, y desde lo alto de su columna predicaba a millares de personas y provocaba multitud de reconciliaciones y conversiones. Después de su muerte en 459 se construyó en torno a su columna una basílica, cuyas poderosas ruinas existen todavía. Simeón tuvo muchos imitadores.

En general puede afirmarse que el monacato en Oriente era más caprichoso que en Occidente, más rudo, en cierto modo incivilizado. Al lado de muchos rasgos de sincera piedad y virtud, la historia cuenta también algunos de crasa ignorancia. Estos monjes, que las más de las veces no obedecían a ninguna autoridad, ni civil ni religiosa, con demasiada frecuencia sucumbían al peligro del cisma o de la herejía. Y a la

inversa, su independencia les hacía a veces más capaces de resistir a la presión de emperadores heréticos que los obispos cortesanos. En la lucha iconoclasta el monacato griego entero hizo frente común contra el emperador y se mantuvo fiel a la fe católica.

El monacato oriental era de carácter nacional, en bueno y en mal sentido. Estaba enraizado en el pueblo y en el suelo. Sobrevivió la separación de la Iglesia, iniciada en los pueblos orientales ya en el siglo V. El acervo de bienes religiosos que la Iglesia separada ha sabido conservar, lo debe en buena parte a sus monjes.

El monacato en Occidente

También en Occidente había ya algunos cenobios en el siglo IV. Las primeras fundaciones se hicieron en la Galia por obra del obispo san Martín de Tours y en Milán por san Ambrosio. Eusebio de Vercelli reunió a sus clérigos en una vida de comunidad al estilo monacal. San Agustín siguió su ejemplo en Hipona. Después del año 400 las fundaciones de monasterios fueron particularmente numerosas en el sur de la Galia. Juan Casiano, probablemente de origen oriental, fundó diversos monasterios en Marsella y sus alrededores, y compuso para ellos las *Collationes,* conversaciones con anacoretas egipcios, que Casiano había conocido en sus largos viajes por Egipto. Las *Collationes* quedaron como uno de los libros de edificación más populares en los monasterios de la edad media y hasta los tiempos modernos.

Lérins.

No lejos de Marsella, en la isla de Lérins, junto a Cannes, san Honorato fundó un monasterio del que salió una oleada monástica. Muchos monjes de Lérins fueron obispos en la Galia; así, el propio Honorato lo fue de Arles, Hilario también de Arles, Euquerio de Lyon, Lupo de Troyes, Salonio de Ginebra, Fausto de Riez, y en el siglo VI el más famoso de todos, Cesáreo, que lo fue otra vez de Arles. Estos obispos difundieron en la Iglesia el ideal monástico. El floreciente estado de la Iglesia en la Galia de los primeros merovingios debe atribuirse en gran parte a la influencia de Lérins. Algunos de estos monjes destacaron también en teología, como Vicente de Lérins, Salviano de Marsella, Fausto de Riez.

Los monjes de Lérins eran, desde un principio, más civilizados que los orientales. Sin embargo, fuera de su círculo de influencia, el monacato occidental de los siglos V y VI había quedado por detrás del griego. Entonces surgió un nuevo centro monástico, también esta vez en Galia: Luxeuil.

Irlanda. San Columbano.

El futuro apóstol de Irlanda, san Patricio, había residido durante un tiempo en Lérins, y desde allí transplantó la vida monástica a la verde Erin. Al morir el santo en 461, Irlanda no sólo estaba cristianizada, sino que se había convertido en una iglesia de monjes. Irlanda no había pertenecido nunca al Imperio romano. No existían en ella ciudades. Los primeros centros de cultura fueron los monasterios. Las leyendas heroicas, que en otros pueblos hablan de reyes y batallas, entre los irlandeses tratan de monjes y de sus milagros y de sus viajes a fabulosos países. La iglesia era monástica. Los obispos o eran abades o estaban sometidos al abad del monasterio.

La época de verdadero florecimiento de los cenobios irlandeses fue el siglo VI. Entonces surgieron Clonard, Maghbile, Clonfert y otros. San Columba el Viejo fundó en 563 el monasterio de Yona o Hy en una isla de la costa oriental escocesa. El historiador inglés Beda en el siglo VIII llama a los monjes de Yona columbenses (Hist. Angl. V, 21), lo cual es el primer ejemplo de designación de los religiosos de una orden según el nombre de su fundador.

Del monasterio de Bangor, en la costa junto a Belfast, salió a fines del siglo VI san Columba el Joven (conocido más como Columbano), con doce compañeros, entre ellos san Galo, para trabajar para el reino de Dios en el continente. Semejante impulso misional era característico de los monjes irlandeses. Estos aportaron muchos estímulos a la Iglesia europea, además de crearle también muchos conflictos con sus caprichos y su terquedad.

Columbano se dirigió a Borgoña y fundó allí el gran monasterio de Luxeuil. En 610 fue expulsado por la reina Brunilda, pero Luxeuil quedó. Columbano se trasladó a la región del lago de Constanza, para predicar, y finalmente pasó a Italia, donde ya antes había fundado el monasterio de Bobbio, al sur de Plasencia, en pleno dominio longobardo. Galo, que se había querellado con Columbano, se quedó en Suiza, donde el monasterio de San Galo aún hoy día recuerda su nombre.

Columbano era una personalidad impresionante. Aunque yerran los historiadores que hacen empezar con él un nuevo período en la historia de la confesión, la verdad es que el efecto de sus sermones exhortando a la penitencia fue extraordinario. Sus monasterios surgieron en comarcas donde la vida monástica era apenas conocida: en el norte de Francia, Corbie, Rebais, St. Omer, Remirémont. De Remirémont salieron las fundaciones en la región entre el Mosela y el Rin: Echternach, Stavelot, Malmedy, Disibodenberg, Prüm, Saint Goar. Había también conventos femeninos que seguían la regla de Columbano.

De los edificios del tiempo de Columbano apenas se ha conservado nada. Todos los monasterios fundados por él y por sus discípulos adoptaron más tarde la regla de san Benito. La regla que Columbano dio a sus cenobios era concisa y ruda. El abad de Luxeuil ejercía una especie de dirección superior. Los monjes vestían cogullas blancas. En la historia del derecho canónico se enlaza a veces el nombre de Columbano con el nacimiento de la exención claustral, o sea, la independencia de la jurisdicción del obispo. Esto es verdad en cuanto Columbano estaba acostumbrado al estado de cosas que prevalecía en su patria irlandesa y jamás pensó en someterse a un obispo diocesano. La mayoría de sus monasterios se encontraban en regiones apartadas, y los obispos no se cuidaban de ellos. Pero difícilmente puede hablarse en aquel tiempo de un privilegio de derecho eclesiástico.

San Benito.

Columbano y los suyos fueron los precursores y adelantados de la más importante de todas las órdenes, la benedictina. Verdad es que san Benito había vivido en época anterior a Columbano, pero su fundación no se difundió hasta el siglo VII, y en gran parte lo hizo en un terreno ya preparado por el irlandés.

Sobre la vida de san Benito no poseemos más que una fuente, el segundo libro de los *Diálogos* de san Gregorio Magno. Las obras hagiográficas de san Gregorio suscitan muchos reparos críticos; el contenido de su biografía de san Benito es muy escaso, ya que ésta, en su mayor parte, consiste en una serie de hechos milagrosos. Sin embargo, los datos principales pueden pasar como seguros.

San Benito era oriundo de Nursia, en Umbría, estudió en Roma y joven aún, antes del año 500, se retiró a la soledad montañosa de Subiaco, al este de Tívoli. Vivió allí como anacoreta y agrupó a su alrededor a sus primeros discípulos. Unas disputas con los clérigos locales le movieron a buscarse otra soledad. La encontró en una montaña situada más al sur, cerca de San Germano, donde edificó su gran monasterio de Montecasino y compuso su famosa regla monacal. Un punto dominante en la cumbre de una montaña fue desde entonces uno de los emplazamientos preferidos de los monasterios benedictinos. Allí murió san Benito en el año 543. Montecasino quedó destruido en 581 por los longobardos y no fue reconstruido hasta mucho más tarde. Sus monjes se refugiaron en Roma, en Letrán. Allí los conoció san Gregorio Magno. Cuando fue papa, no sólo hizo de golpe famoso a san Benito en toda la cristiandad por su biografía que incluyó en los *Diálogos,* sino que además envió monjes benedictinos a Inglaterra.

Ya en 610, seis años después de la muerte de san Gregorio, el papa Bonifacio IV habla de san Benito llamándole el «excelso legislador de los monjes». Uno tras otro todos los monasterios columbanenses adoptaron la regla benedictina. Sobre la nueva regla se fundaron también nuevos monasterios; el más antiguo que se conoce fue fundado en 630, en el sur de Francia, en la diócesis de Albi. En tiempos carolingios monje y benedictino eran términos sinónimos.

Vemos, pues, que san Benito no fue fundador de una orden en el sentido de que todos los monasterios benedictinos procedan de Montecasino. Además, los monasterios que seguían su regla, que poco a poco fueron casi todos, no estaban unidos por ningún lazo jurídico. Sin embargo, san Benito es una de las grandes figuras de la Iglesia, uno de los que han enriquecido la vida cristiana con valores perennes.

La regla benedictina no es sólo una guía para el afán de perfección personal, sino también una constitución monástica, que ha creado el tipo del monasterio occidental, la abadía. Su fundamento es la estabilidad, a la que se obliga el monje al entrar en el monasterio. No vaga ya de un anacoreta a otro, como en Egipto. El monasterio le ofrece cuanto puede desear. Es su mundo. No siente ya nostalgia por el mundo de fuera. El claustro no es una cárcel, sino que es habitable y bello; lo produce todo, mejor que fuera. El abad es el padre de la familia claustral. Gobierna no con un código penal y medios coercitivos, sino con paternal autoridad. El servicio divino, que es la principal ocupación del monje, es rico, eleva el espíritu y no agobia por la excesiva longitud de las horas de rezo. El monje ama a su claustro, que es su patria. En él reina la paz benedictina, que el mundo no puede dar.

La regla benedictina, ¿es rigurosa o suave? Si por rigor se entiende orden, disciplina, tenacidad, es rigurosa; pero si rigor significa dureza, poner a prueba la resistencia física, entonces hay que considerarla suave.

Es frecuente que historiadores de todas las tendencias se hagan lenguas de los méritos contraídos por la orden benedictina en la salvaguarda de la cultura europea. Es verdad que sería muy poco lo que nos hubiera quedado de los tesoros espirituales de la antigüedad clásica, si los diligentes monjes de la primera Edad Media, que a veces eran las únicas personas con alguna cultura, y que además tenían tiempo y tranquilidad para dedicarse al estudio, no hubieran trabajado incansablemente copiando y utilizando los viejos manuscritos. A ellos se debe, sin duda alguna, el que la actual cultura europea conserve una vinculación real con la de los antiguos griegos y romanos, a diferencia de lo ocurrido con las culturas de los antiguos egipcios y babilonios, que para nosotros son, en la práctica, mundos desaparecidos. Pero no hay que pensar que san Benito o cualquier otro fundador de órdenes, hubiera escrito su regla con vistas al progreso de la cultura. San Benito no quería otra cosa que indicar el camino hacia el

cielo. Su deseo era fundar en la tierra casas que fueran una preparación para la patria celestial. Quería exactamente lo mismo que quiere la Iglesia con su desvelo por las almas. Los beneficiosos resultados para el progreso de la cultura humana se produjeron, en cierto modo, automáticamente.

V

TRANSFORMACIÓN DE LA ANTIGUA IGLESIA EN LA IGLESIA EUROPEA MEDIEVAL

A la época de los grandes padres de la Iglesia suceden largos siglos de obscuridad. Después de haber viajado por los más esplendorosos paisajes, la Iglesia, y con ella la historia de Europa, se introduce en un tenebroso túnel, que no parecía haber de acabar nunca. O quizá sería más justo decir: tras el tiempo de la cosecha y de la recolección de los frutos maduros, viene ahora un invierno multisecular. Y del mismo modo que en la naturaleza el invierno no es en verdad un tiempo de muerte, sino que en él se preparan y disponen las fuerzas y la savia, en expectación de la próxima primavera, así ocurrió también con la Iglesia. A juzgar por las apariencias externas, salió completamente transformada de este sueño invernal, pero rebosante de energías y de una nueva vitalidad.

Muchas fueron las causas que concurrieron a sumergir al mundo antiguo en aquel estado de desmayo o petrificación, que a las veces no parece otra cosa que una auténtica muerte. Una de tales causas fue el proceso que nuestra historia conoce con el nombre de «invasión de los bárbaros».

Las invasiones.

Sobre las invasiones han prevalecido durante mucho tiempo ideas muy poco acertadas. En los países latinos, donde este fenómeno es designado con el elocuente nombre de «invasión de los bárbaros», los libros de historia gustaban de presentar un impresionante cuadro de las salvajes hordas germánicas devastando a sangre y fuego las florecientes tierras del Imperio romano y aniquilando su antigua y refinada cultura hasta no dejar de ella más que unas pocas ruinas. En los países del Norte, en cambio, donde no es habla de «invasiones de bárbaros», sino de «migración de pueblos» *(Völkerwanderung),* se prefería imaginar poderosos y nobles caudillos que, recorriendo el ancho mundo al frente de sus ejércitos, barrían con sus inauditas y victoriosas campañas los últimos restos del corrompido y decrépito Imperio, para levantar por doquier estados nuevos y

exuberantes de vida y frescor. Pero hoy estamos mejor informados. Las cuidadosas investigaciones llevadas a cabo en el entretanto por la ciencia histórica nos han puesto en situación de formarnos de esta época una imagen más sobria, y por tanto más correcta.

Por de pronto, conviene dejar sentado que las «invasiones» no fueron un súbito desbordamiento, sino un largo y complicado proceso de desplazamiento y penetración, que empezó ya mucho antes del siglo III para no terminar hasta el siglo XI. Con frecuencia las guerras dieron ocasión a migraciones en masa, otras veces las guerras no fueron causa sino consecuencia de los movimientos de población; pero a menudo las emigraciones e inmigraciones se efectuaban pacíficamente.

El andamiaje político del viejo Imperio romano nunca acabó de disolverse por completo. La capital imperial era, desde comienzos del siglo IV, Constantinopla. Allí residía el emperador. Las organizaciones de tipo estatal que surgieron en las Galias, en España y en Italia, eran siempre consideradas como partes del Imperio. Algunos de sus soberanos se daban el nombre de reyes, pero ostentaban además títulos militares o civiles que los calificaban de magistrados imperiales. Cuando, en el siglo VI, el emperador Justiniano conquistó el reino que los vándalos habían establecido en África y lo convirtió en una provincia romana, esta anexión no fue considerada como una nueva conquista o una ampliación de las antiguas fronteras. Justiniano no había hecho sino lo que tantos emperadores antes de él, tomar medidas contra un usurpador o un gobernador levantisco.

Tampoco significaba una novedad el proceder de Teodosio el Grande, cuando a su muerte, en 395, dividió el imperio entre sus dos hijos, Arcadio y Honorio. Ya en el siglo II se habían visto corregentes con título imperial, y desde el siglo III se había hecho habitual que los coemperadores gobernaran territorios separados. Las leyes imperiales, en cambio, se promulgaban siempre en común. Nunca ha existido un Imperio Romano Occidental contrapuesto al Oriental. El hecho de que en el año 476 un caudillo germano depusiera al emperador «occidental» Rómulo, no significa, en el curso de la historia, ni un principio ni un final. Fue uno de tantos pequeños golpes de estado, como los había habido antes y los hubo después. Después de su hazaña, Odoacro siguió considerándose, lo mismo que antes, como general o magistrado del emperador que residía en Constantinopla. De una transformación política a fondo y de un fin del antiguo Imperio romano, no puede hablarse, en todo caso, hasta entrado el siglo VII, cuando el avance del Islam empezó a cambiar todo el mapa político de los países mediterráneos.

Mucho más importantes que las nuevas formaciones políticas establecidas por los príncipes germanos dentro del marco del Imperio, fue la general decadencia de la cultura, a la que es verdad que contribuyeron

las migraciones germánicas, pero de la que en modo alguno fueron la causa única o principal. Este retroceso cultural se hace palpable en más de una esfera. Compárense las inscripciones romanas del tiempo de Augusto o de Adriano con las de los siglos IV, V, VI: se ha deteriorado el gusto, el sentido de la proporción, la habilidad artesana; ha desaparecido también el sentido de la ortografía. Mengua la producción literaria al tiempo que su contenido se empobrece y se estrecha el horizonte. Lo mismo puede observarse en las artes plásticas.

Sin embargo, por ningún sitio aparece una ruptura franca. No se trata de que un buen día haya desaparecido la civilización, substituida por la barbarie. La civilización y la cultura siguen existiendo, como también la economía y el aparato político, pero todo queda como enrarecido y depauperado. La clave para explicar en su conjunto este proceso de descaecimiento debe buscarse en el descenso general de la población.

Despoblación del Imperio.

En el tiempo de su mayor extensión, bajo Augusto y sus sucesores, cuando sus fronteras encerraban todos los países mediterráneos en su más amplio sentido, el Imperio romano debía contar con unos sesenta millones de habitantes, cifra considerablemente menor que la actual, ya que la población de los mismos territorios puede estimarse hoy en trescientos millones aproximadamente. Pero aunque la gente no viviera tan densamente apretada como hoy, había sin embargo la suficiente para mantener activa la economía y el intercambio cultural, y en algunas partes, sobre todo en Asia Menor, Egipto, Norte de África y Galia meridional, la densidad. era considerable, aun juzgada con patrones modernos. Grandes ciudades, en el concepto actual, había muy pocas, pero abundaban en cambio las poblaciones de mediano y pequeño volumen. La población siguió aumentando ininterrumpidamente hasta mediados del siglo II; bajo Marco Aurelio es probable que alcanzara los ochenta millones. Entonces se inició un descenso incontenible, que prosiguió durante siglos, hasta que Europa y el próximo Oriente quedaron poco menos que despoblados. Tenemos noticias suficientes para seguir este proceso paso a paso. A partir del siglo III oímos hablar de tierras baldías en regiones por lo demás fértiles. Disminuyen los núcleos urbanos. Roma, que bajo los primeros emperadores había alcanzado quizá el millón de habitantes, no cuenta sino cincuenta mil en el siglo VI. Hay ciudades que desaparecen del mapa. La única que crece es Constantinopla, aunque nunca llegue a ser lo que fue Roma en el tiempo de su mayor esplendor.

La inmigración germánica desde el Norte pudo, a lo sumo, retardar el descenso demográfico del Oeste y el Sur, pero no detenerlo. Las tribus eran poco populosas, y los relatos bélicos que hablan de cientos de miles de

guerreros no son sino fantasías sin valor alguno estadístico. A los recién llegados se les cedió una gran parte del suelo, por lo común dos tercios, a veces voluntariamente, sin que fueran necesarios los trasiegos de población. Las tierras estaban casi vacías, y por decirlo así absorbían a los inmigrantes. En el siglo VII, terminados ya los grandes desplazamientos de pueblos, entre Italia, los países alpinos y danubianos, la Galia, Britania y España debían reunirse unos diez millones de habitantes.

Las causas de este singular fenómeno de la historia europea (suponiendo que su alcance no fuera universal) son difíciles de desentrañar. Sabemos, sí, cómo empezó: con aquella peste que los soldados de Marco Aurelio trajeron de la guerra con los partos y que se prolongó tenazmente durante muchos años en todas las partes del Imperio. Mas las epidemias no bastan para explicar el hecho. En el siglo XIV, cuando se abatió sobre Europa la mayor de las calamidades conocidas de este tipo, la «Peste Negra», el continente se rehizo con relativa rapidez, y en la época del Renacimiento, tan combatida por toda clase de enfermedades contagiosas, se observa incluso un notable aumento demográfico. En cuanto a guerras, en las regiones afectadas por la despoblación, desde el siglo III hasta el tiempo de los carolingios, no fueron más numerosas ni más sangrientas de lo que habían sido o habían de ser en otros siglos. Más bien habría que acudir a otro tipo de causas, de índole social y acaso también moral, pero sobre ellas estamos reducidos a las conjeturas.

La consecuencia de esta despoblación fue el decaimiento de la cultura. No fueron las hordas bárbaras las que devastaron la cultura antigua, sino que ésta desapareció por no tener un pueblo que la sustentase. Decayeron las ciudades, con sus monumentos que hablaban de tiempos de esplendor, no porque las destruyeran, sino porque no quedaba nadie para cuidarlas. San Gregorio Magno cuenta de san Benito que una vez le visitó en Montecasino un obispo y le confió sus temores de que el nuevo rey de los godos Totila destruyera a Roma. Le contestó san Benito: Roma no será destruida por los paganos, sino que, agotada por las tormentas, las intemperies y los terremotos, se irá derrumbando poco a poco. Añade san Gregorio que día tras día puede comprobarse lo acertado de esta profecía, ya que continuamente están derrumbándose y reduciéndose a escombros los monumentos del tiempo antiguo, aquí una casa, allá una iglesia, más lejos un palacio. El último gobernante que se preocupó aún en gran escala de conservar los edificios de Roma, había sido el rey godo Teodorico. Después de éste, ya nadie se cuidó, en la gran urbe casi deshabitada, de salvar la devastada magnificencia de los tiempos pasados. Lo mismo vino a ocurrir en todas partes. No se reparaban los acueductos que la guerra había destruido, porque no había la mano de obra necesaria para ello. Los puertos se arramblaban, sin que por lo demás se sintiera su pérdida, pues no había buques que los necesitaran. Y lo que ocurrió con los edificios, ocurrió

también en el terreno espiritual. Se cerraron las escuelas, por falta de maestros y de estudiantes. El comercio de libros, tan activo en la antigüedad, se extinguió por haber desaparecido su público. Con él pereció también todo estímulo para la producción literaria; ésta se replegó a los claustros, donde los monjes escribían sus crónicas.

Con todo eso, la antigua cultura nunca desapareció del todo. Siempre hubo personalidades aisladas que se encargaron de continuar la antigua tradición. La literatura sobrevivía apenas, pero jamás dejó de haber escritores capaces de usar un latín refinado e incluso de componer buenos versos, como Venancio Fortunato a fines del siglo VI, del cual probablemente procede el antiguo *Pange, lingua, gloriosi praelium certaminis.* En las artes plásticas tenemos obras de todos los siglos, escasas en número pero en modo alguno despreciables. Pero es significativo que, en este campo, toda la inspiración viniera de Bizancio, la parte del Imperio menos afectada por la despoblación.

Expansión de la Iglesia.

Dentro de este decaimiento paulatino, la Iglesia católica consiguió de momento importantes progresos, aun en el aspecto numérico. En tiempo de Constantino los cristianos estaban aún en minoría dentro del Imperio; al principio es seguro que no constituían más que un quinto de la población total. Hacia fines del siglo IV, probablemente eran ya más de la mitad. Naturalmente que en esto contribuyó no poco el cambio de orientación en el gobierno, pero no hay que exagerar el alcance de esta influencia. Las leyes dictadas contra el culto pagano, como las promulgadas por Constancio a partir del 341, no significaban sin más ni más un estímulo para las conversiones. Todavía en el siglo IV muchos de los más altos cargos estaban desempeñados por no cristianos. No es probable que en dicho siglo el ritmo de crecimiento de la Iglesia fuera más rápido que en el anterior. Sin embargo, si aceptamos para alrededor de 313 un número de cristianos de seis a diez millones, para el año 400 tendremos, por lo menos, que doblar esta cifra.

Geográficamente, hacía tiempo que el entero territorio del Imperio estaba espolvoreado de comunidades cristianas. Un avance más allá de las fronteras hacia el nordeste, en la línea Rin-Danubio, no era de momento posible, pues la presión de la población actuaba allí en dirección contraria. En cambio, estaban abiertas algunas líneas de penetración hacia el sureste, y más concretamente, desde Siria hacia Mesopotamia y Persia, y desde Egipto a lo largo del Mar Rojo. En esta parte, el cristianismo rebasó las fronteras imperiales ya en el siglo IV. Desde el siglo III habían llegado cristianos a Persia, y en el IV se encontraban allí numerosas comunidades, que tuvieron que sufrir sangrientas persecuciones. En Arabia meridional, el

pueblo de los homeritas o sabeos estaba del todo cristianizado. Abisinia adoptó también el cristianismo en el siglo IV, y san Atanasio consagró a un obispo para Axum. En el siglo VI, Cosme, al relatar sus viajes por la India, menciona una comunidad cristiana de lengua griega en la isla de Socotora, y tiene también noticias, aunque sólo de oídas, acerca de la existencia de cristianos en el sur de la India. Cuándo y cómo se formaron estos grupos, que debieron de ser muy antiguos, es discutido. El cristianismo llegó, también en el siglo IV, a los países del Cáucaso, a los georgianos y albaneses, que nunca habían pertenecido propiamente al Imperio romano. Es de suponer que estos remotos puestos avanzados serían numéricamente muy pequeños; no pasaban de ser puntas de penetración, avanzadillas, gérmenes henchidos de promesas, Pero estas promesas quedaron frustradas por culpa de las grandes herejías del siglo V, mucho antes de que el Islam obstruyera definitivamente el camino hacia el sureste.

Comienzos de la apostasía en Oriente. Las herejías del siglo V.

Aunque su punto de partida fuera la negación de la divinidad de Cristo, en el fondo el arrianismo era menos una herejía cristológica que una herejía antitrinitaria. Después de su derrota, el dogma de la Trinidad, de un solo Dios en tres Personas, quedó firmemente asentado en todas partes. La especulación teológica pudo entonces atender a la cuestión de cómo y hasta qué punto podía la segunda Persona divina ser al propio tiempo un hombre verdadero.

El nestorianismo.

Antioquía, la gran metrópoli de la Siria occidental, había sido desde un principio patria de importantes teólogos. En la historia de la teología se habla de una escuela antioquena, en oposición a la escuela alejandrina. Pero no hay que pensar que en Antioquía funcionara algo así como una facultad o institución de tipo universitario. Es verdad, sin embargo, que los teólogos antioquenos tienen un rasgo común, a saber, una cierta tendencia al racionalismo. Particularmente en la exégesis bíblica, rechazaban la interpretación alegórica desarrollada en Alejandría por Orígenes. El gran san Juan Crisóstomo era antioqueno. Uno de sus maestros había sido Diodoro, que murió en 392 siendo obispo de Tarso, y uno de sus condiscípulos era Teodoro, el futuro obispo de Mopsuestia, en Cilicia (f 428). Mientras san Juan Crisóstomo jamás se apartó de los dogmas tradicionales, Diodoro y Teodoro tentaron nuevos caminos en la especulación cristológica. Aunque cada uno a su modo, ambos intentaron

resolver el problema cristológico en el sentido de que la segunda Persona divina, el Logos, se había establecido en el hombre Cristo, de manera que en éste hay que distinguir dos personas, una divina y otra humana.

Por el momento, se trataba sólo de tesis puramente académicas. Tanto Diodoro de Tarso como Teodoro de Mopsuestia, murieron como prestigiosos obispos y en paz con la Iglesia. Pero otro antioqueno, el monje *Nestorio,* después de ser nombrado obispo de Constantinopla en 428, puso al pueblo en contacto con las nuevas ideas teológicas, al predicar que no debía darse a María el título de Madre de Dios, ya que su maternidad se refería sólo al hombre Cristo, pero no al Logos divino que en este hombre se había alojado.

Esto suponía atacar la fe católica en uno de sus puntos más sensibles, y la excitación provocada fue en seguida muy grande. El obispo de Alejandría, san Cirilo, en la pastoral que los prelados de esta diócesis solían publicar anualmente por pascua, llamó la atención sobre la nueva herejía, informando de ella al papa Celestino I (422-433). Se requería una intervención tanto más enérgica, por cuanto el fautor de la peligrosa doctrina era nada menos que el obispo de la capital del Imperio. No anduvieron remisos en ello ni el papa Celestino ni Cirilo de Alejandría.

El 11 de agosto de 430 el papa escribió al obispo de Constantinopla, conminándole a que en el plazo de diez días después de haber recibido la carta, abjurara por escrito de su doctrina, so pena de quedar excluido de la comunión de la Iglesia católica. El documento lo envió a Alejandría, encargando a san Cirilo de llevar a cabo la gestión. Si Nestorio se negaba a firmar la declaración que se le pedía, Cirilo debía cuidar de que se designara un nuevo titular de la sede de Constantinopla. El papa le invitaba, además, a que enviara copias del escrito en que se le daban plenos poderes, a los patriarcas de Antioquía y Jerusalén, así como al primado de Macedonia, «a fin de que sea conocida nuestra sentencia sobre Nestorio, o sea, la divina sentencia de Cristo sobre él». Ante este proceder, difícil es negarse a reconocer que los papas de la antigüedad se sentían a sí mismos como representantes de Cristo ante toda la Iglesia.

San Cirilo de Alejandría aceptó el encargo del papa y compuso doce tesis, los doce famosos anatematismos, que propuso a la firma de Nestorio. Nestorio se negó a subscribirlas y, para salir al paso a su inminente deposición, indujo al emperador Teodosio II a convocar un concilio ecuménico. Contaba con que entre los obispos faltaba unanimidad, y sobre todo se fiaba de la ayuda de Juan de Antioquía, que se había mostrado disconforme con los anatematismos de Cirilo.

El concilio de Éfeso.

El concilio se reunió el día de pentecostés de 431 en la catedral de santa María de Éfeso. Cirilo estaba presente, pero no había llegado aún Juan de Antioquía con sus obispos sirios. San Cirilo, que se sabía respaldado por el papa, declaró en seguida abierto el concilio, contra el deseo del emperador y desoyendo las objeciones del comisario imperial. Con asistencia de ciento noventa y ocho obispos, ya en la primera sesión condenó la doctrina de Nestorio y dictó su deposición. Unos días más tarde llegó Juan de Antioquía y, asistido de cuarenta y tres obispos y el comisario imperial, inauguró un antisínodo que a su vez depuso a Cirilo. En el entretanto habían llegado los legados papales, que se adhirieron al sínodo de Cirilo, y éste excomulgó a Juan y a sus partidarios. El concilio se disolvió, quedando así las cosas.

Perplejo el emperador ante esta situación, empezó dando su aprobación a los dos sínodos, que se habían excomulgado mutuamente. Pero obedeciendo a la inspiración de su piadosa y prudente hermana santa Pulquería, pronto abandonó a Nestorio y lo hizo substituir por un obispo católico, al tiempo que revocaba la sentencia de deposición de Cirilo. Poco después éste se reconciliaba con Juan de Antioquía: aceptó la confesión de fe del antisínodo, a la cual nada había que objetar, y por su parte Juan se declaró conforme con la sentencia contra Nestorio. San Cirilo demostró en esta ocasión que lo único que le interesaba era la cosa en sí, y que en modo alguno estaba poseído de aquella desatentada ambición que algunos historiadores modernos le atribuyen. Con su audacia y rapidez en la acción demostró cuán acertada había sido la elección del papa, al poner en sus manos los asuntos e intereses de la Iglesia en Oriente. Si pudo evitarse un cisma dentro de las fronteras del Imperio, debióse a su intervención enérgica y decidida. Sólo más tarde una especial concatenación de circunstancias permitió al nestorianismo cobrar nueva vida en Persia, allende las fronteras.

El monofisismo.

El constante temor de ver surgir de nuevo el sabelianismo, condenado hacía ya mucho tiempo, había inducido a más de uno a no aceptar la definición del concilio de Nicea. Algo parecido ocurrió después de la condenación del nestorianismo en el concilio de Éfeso: el afán de extirpar de raíz esta herejía, a pesar de que debía darse ya por muerta, descarrió a algunos haciéndoles caer en nuevos errores. Según la doctrina católica, Cristo es una persona única, que posee a la vez la naturaleza divina y la humana. Pero al monje Eutiques, de Constantinopla, le pareció inadmisible hablar de la coexistencia en Cristo de dos naturalezas, pues esto significaba una concesión al nestorianismo. Su fórmula era, pues, la siguiente: una sola naturaleza (en griego, *mone physis,* y de ahí

monofisismo) en Cristo, y ésta la divina. Cristo es Dios verdadero, pero no es al mismo, tiempo un hombre como nosotros; en él la naturaleza humana se ha disuelto, por así decir, en la divina. En defensa de su teoría Eutiques podía escudarse en san Cirilo de Alejandría, el cual es verdad que en sus anatematismos había usado la fórmula *mone physis.* Pero bajo ésta Cirilo sólo había entendido lo que la teología actual llama «unión hipostática» la unión de las dos naturalezas en una sola persona. No menos que la nestoriana, la fórmula de Eutiques afectaba al fundamento mismo de la fe católica. Pues si Cristo no era un hombre verdadero, tampoco pudo morir realmente en la cruz, y así quedaba puesta en tela de juicio la obra entera de la redención.

Flaviano, obispo de Constantinopla, se dio clara cuenta de la transcendencia de la cuestión, y condenó a Eutiques. Como de costumbre, informó a Roma de la sentencia, y el papa León I no sólo la confirmó, sino que envió su famoso *Tomus ad Flavianum,* una exposición de la doctrina católica sobre los puntos tocados por Eutiques que se distingue por su claridad y solidez de fundamentación. Como tantas veces, las cosas no hubieran pasado de aquí, de no haber sido por la intromisión del emperador. Era éste el mismo Teodosio II, que a su tiempo había protegido a Nestorio y que ahora intervenía en favor de su enemigo Eutiques. Volvió a convocarse un concilio en Éfeso, cuya presidencia volvió a ser confiada al obispo de Alejandría; sólo que esta vez no lo designó el papa, sino el emperador. La sede alejandrina no estaba ya ocupada por san Cirilo, sino por su sucesor Dióscoro, quien quiso imitar la energía de su antecesor, pero sin poseer su espíritu. El concilio se convirtió en un campo de Agramante. Eutiques fue absuelto, se declaró la deposición de Flaviano de Constantinopla y de otros obispos, y el propio Flaviano fue objeto de tan malos tratos, que murió a los pocos días. Indignado el papa, al que los depuestos habían acudido sin demora, llamó al concilio «latrocinio», nombre con que hoy lo conoce la Historia. Huelga decir que no fue reconocido como ecuménico.

Calcedonia.

En medio de toda esta confusión falleció Teodosio II. Ascendió al solio imperial Marciano, marido de santa Pulquería, que ya una vez había sido el ángel protector de la Iglesia. En el año 451 pudo reunirse en la ciudad imperial de Calcedonia, frente a Constantinopla, un concilio legítimo, al que asistieron seiscientos treinta obispos. Fue la mayor asamblea de prelados que se celebró en toda la antigüedad, y sólo en el concilio Vaticano de 1870 se superó el número de obispos asistentes. Por lo demás, en Calcedonia asistieron casi exclusivamente obispos de la Iglesia oriental. Ocuparon la presidencia los legados del papa. La decisión

dogmática de León el Grande contra Eutiques, el *Tomus ad Flavianum,* fue leída ante la asamblea y aclamada por los padres con el grito de «Pedro ha hablado por boca de León». Se confirmó de nuevo el carácter ecuménico de los concilios de Nicea (325), Constantinopla (381) y Éfeso (431), se condenó el «latrocinio de Éfeso» de 449, y Dióscoro de Alejandría, el causante de aquellos males, fue depuesto de su cargo.

Hubiérase dicho que las cosas volvían al buen camino. Y sin embargo, los decenios siguientes al concilio de Calcedonia figuran entre los más tristes de la historia de la Iglesia. Entonces empezaron las grandes apostasías orientales. Diversas causas contribuyeron a ello. Muchos obispos se declararon posteriormente disconformes con Calcedonia, porque seguían temiendo que la condena del monofisismo pudiera a fin de cuentas desembocar en una reviviscencia del nestorianismo. Mas lo peor era la falta, en las mentes de muchos, de una clara conciencia de la indisoluble unidad de la Iglesia. Se habían habituado demasiado, desde los tiempos de Constantino, a ver en el emperador al jefe efectivo de la Iglesia. Para ellos, ser fiel a la Iglesia y serlo al emperador eran una misma cosa, y cuando empezó a desvanecerse la idea de la unidad del Imperio, se aflojó también el sentimiento de la unidad eclesiástica. No es que fuera un nacionalismo en el sentido moderno: nadie pensaba, en Siria o en Egipto, en erigir estados nacionales. Pero no se sentían dispuestos a obedecer en todo, y hasta en sus convicciones religiosas, a los dictados del gobierno de Bizancio.

El primer país que se separó de la Iglesia fue Egipto, o, hablando con propiedad, se escindió en dos partes, una mayor, la Iglesia nacional copta, con credo monofisita, y una menor, que se mantuvo fiel al concilio de Calcedonia. Es significativo que más tarde se llamara a los adeptos de esta última «melquitas», o sea, regalistas, fieles al gobierno. Hacia 460 pudo darse por consumada la separación, que arrastró también consigo a la naciente Iglesia abisinia.

También la Iglesia siria, mucho mayor que la egipcia, o sea, el patriarcado antioqueno, que comprendía más de doscientas sedes episcopales, se dividió en monofisitas y melquitas fieles al emperador. Por si fuera poco, los cristianos residentes allende las fronteras imperiales, en Mesopotamia y en Persia, que eclesiásticamente dependían también de Antioquía, se desprendieron de este patriarcado y fundaron en 486 su patriarcado propio en Ctesifonte-Seleucia, en el bajo Tigris, el cual a no tardar (498), para recalcar aún más su independencia y oposición a los antioquenos monofisitas, abrazó un credo nestoriano.

El «Henotikón».

Para detener la general defección, el emperador Zenón encargó al patriarca de Alejandría Pedro Mongo y al patriarca de Bizancio Acacio que redactaran una confesión de fe, que fue publicada en el año 482 con el título de «Henotikón» (edicto de unión), e investida del carácter de ley imperial. En ella se condenaba por igual a Nestorio y Eutiques, se rechazaba el concilio de Calcedonia y sólo se admitían como normas de fe el concilio de Nicea y los anatematismos de Cirilo contra Nestorio. Pero en lugar de establecer la paz, esta nueva intromisión del gobierno imperial en cuestiones religiosas no hizo sino agravar la confusión. Para los católicos el «Henotikón» era inaceptable, puesto que en él se desautorizaba el concilio de Calcedonia. Por consiguiente, el papa Félix II (483-492) excomulgó a su autor, Acacio de Constantinopla, lo cual dio pie a un primer cisma entre Roma y Bizancio, que no fue allanado hasta 519. Por su parte, los monofisitas de Egipto y Siria no tenían la menor intención de aceptar el «Henotikón», puesto que en él se condenaba a Eutiques. Lo aceptaron, en cambio, los armenios. Al hacerlo, se separaron de Roma y siguieron separados aun después de que Bizancio hubo renunciado al «Henotikón».

Así fue como, en unos pocos decenios, la Iglesia católica vino a perder un extenso territorio con numerosos y antiquísimos centros de cultura cristiana: Egipto, cuna de la vida monástica, que había dado a la Iglesia un Orígenes y un san Atanasio; Siria, con sus tradiciones que se remontaban a la edad apostólica, donde en el siglo IV Afraates y el gran san Efrén habían echado los cimientos de una importante literatura nacional católica; Persia, Armenia y otras prometedoras avanzadas de la expansión misional. Desvaneciéronse las esperanzas, que tan fundadas parecían desde el siglo IV, de conquistar el Asia y el África oriental. De poco iba a servirle a la Iglesia el que el nestorianismo, partiendo de Persia, avanzara en la Edad Media hacia el centro del Asia y hasta China.

Lo que en cifras significaran estas pérdidas, es difícil de calcular. Los países afectados por la apostasía estaban ya muy despoblados en el siglo V. La defección no fue general, y en el oeste de Siria, en Palestina y Egipto continuó habiendo minorías católicas. Pero el número de los que se separaron de la Iglesia pudo muy bien llegar a los cuatro o cinco millones, lo que entonces significaba acaso un cuarto de la total población católica.

Las Iglesias orientales separadas.

Más tarde, cuando los bizantinos se separaron definitivamente de la Iglesia, arrastraron también consigo a las minorías que en Egipto y Siria habían permanecido fieles a la catolicidad, con la única excepción de los maronitas del Líbano, que aún hoy forman un islote católico de unas seiscientas mil almas. Aparte de ellos quedan todavía, como resto del antiguo patriarcado de Antioquía, unos ciento cincuenta mil jacobitas

cismáticos y unos cuatrocientos mil melquitas separados (comprendidos los de América), además de unos cien mil sirios unidos (del patriarcado de Mardín, en el Tigris superior) y unos doscientos setenta mil melquitas unidos. De la Iglesia oriental siria, que en el siglo V abrazó el nestorianismo, quedan hoy ciento ochenta mil caldeos (unidos) y ochenta mil nestorianos, que siguen separados de la Iglesia. Los nestorianos de la India meridional en el siglo XVI pasaron a la confesión monofisita, y hoy cuentan con unos setecientos mil adeptos, junto a casi un millón quinientos mil católicos. El número de georgianos separados se estima en unos dos millones; el de los armenios en unos tres millones quinientos mil, aunque estos nunca han pertenecido al patriarcado de Antioquía. Los armemos unidos son al menos unos cien mil, aunque no es posible dar cifras seguras tratándose de un pueblo tan disperso y víctima de tantas y tantas persecuciones, aun en los tiempos más recientes. Advirtamos que las demás cifras que hemos dado tampoco pretenden ser siempre rigurosas, sino que sólo tienen el valor de cálculos aproximados, en los que además no siempre queda claro si se incluyen los grupos emigrantes establecidos a menudo muy lejos de su país de origen, sobre todo en América.

Del antiguo patriarcado de Alejandría subsisten en Egipto casi tres millones de coptos monofisitas, junto a unos setenta y ocho mil unidos. De los melquitas egipcios, que no se separaron de la Iglesia hasta la consumación del cisma bizantino, quedan todavía unos ciento veinte mil, más algunos pocos unidos. Los monofisitas abisinios pueden calcularse en unos ocho millones, además de cuarenta y ocho mil unidos[1].

Así, pues, los restos de los grandes patriarcados orientales se reducen hoy a unos veinte millones de cristianos, de los cuales unos dos millones quinientos mil pertenecen a la Iglesia católica.

En valor absoluto son probablemente más de los que contaban los antiguos patriarcados en tiempo de la separación; pero hoy apenas se advierten, sumergidos entre el resto de la población, que en aquellas regiones ha experimentado un aumento enorme.

La Iglesia católica atiende con una especie de respetuoso amor estos pequeños grupos, que han conservado su fe cristiana heredada de la más remota antigüedad en circunstancias con frecuencia durísimas, y protege sus venerables ritos y usos. Es asimismo innegable que entre ellos la vida eclesiástica parece cobrar hoy nuevos bríos. No nos engañemos, empero: las grandes defecciones del siglo V significaron para la Iglesia una pérdida irreparable. Por culpa de ellas la Iglesia se vio expulsada del suelo asiático durante casi un milenio, y recluida en Europa. La conquista de Asia, y en parte también la de África, que en la antigüedad parecía estar al alcance de

[1] Cifras tomadas de W. DE VRIES, S. I., *Die orientalischen Kirchen,* Wurzburgo 1960.

las manos, tuvo que ser reemprendida en la edad moderna por caminos totalmente distintos, y aun hoy puede decirse que está en sus comienzos.

Mas las consecuencias de la apostasía del Oriente no dejaron también de afectar a la Iglesia en Europa. Mientras los antiguos patriarcados de Alejandría, Antioquía y Jerusalén conservaron todo prestigio, formaron un contrapeso al excesivo poder del obispo de Constantinopla. Alejandría, sobre todo, se distinguió por su fidelidad a Roma. Pero cuando los patriarcados orientales se hundieron en la insignificancia, por la pérdida de la mayor parte de sus fieles, se formó en la Iglesia una especie de dualismo: la vieja Roma y la nueva Roma, el papa y el obispo de Constantinopla. En teoría, la primacía del papa no era negada, pero en la práctica el obispo de Bizancio se sentía demasiadas veces tentado a considerarse como el papa del Oriente. Sólo cuando se hubo extinguido el esplendor de Alejandría, Antioquía y Jerusalén, empezó el obispo de la capital imperial a designarse con el título de patriarca ecuménico.

La expansión en Europa

En Occidente, tenemos en los siglos V y VI un proceso inverso: la Iglesia gana terreno, en lugar de perderlo, aunque no de una sola vez y no sin retrocesos. Uno de estos retrocesos pareció ser, de momento, la invasión germánica, ya que muchas de las tribus recién llegadas eran arrianas.

El arrianismo entre los germanos.

Es un punto que no se ha puesto en claro, cómo el arrianismo, que desde 380 estaba prácticamente extinguido en el Imperio, revivió entre los germanos. En aquella época, los godos, que a principios del siglo IV estaban establecidos al sur del curso inferior del Danubio, contaban ya con algunos cristianos. En el concilio de Nicea aparece un obispo de los godos, Teófilo. Éstos cristianos eran católicos. También más tarde hubo godos católicos, como el mártir Sabas (f 372) y la colonia de este pueblo en Constantinopla, para la cual san Juan Crisóstomo organizó el ministerio pastoral en lengua gótica. Pero entre ellos actuaban también misioneros arrianos, y en especial Ulfilas, a quien en 341 Eusebio de Nicomedia consagró como obispo y que, gracias a su traducción de la Biblia en lengua gótica se convirtió en el creador de la más antigua lengua literaria germánica. Lo más probable es que los godos, que a mediados del siglo IV se convirtieron en gran número al cristianismo, no se dieran cuenta de la diferencia. Lo que ellos querían era *abrazar* la religión de los romanos, y la fueron a buscar en Constantinopla, donde gobernaba el emperador Valente,

que era arriano. Luego, en 378, cuando entraron en guerra con el emperador y se encontraron con connacionales suyos que luchaban en las filas imperiales, no salían de su sorpresa, según cuenta san Isidoro, al ver que éstos profesaban una fe distinta y les negaban la comunión.

Verdad es que esto no alcanza a explicar por qué también los gépidas, burgundios, suevos, vándalos, hérulos, longobardos y otros, fueran también arríanos. Pero tampoco es segura la extensión que entre ellos alcanzó el arrianismo. Eran arrianas las familias gobernantes, emparentadas entre sí, y aun éstas no todas. El príncipe de los francos Clodoveo se convirtió en 496 del paganismo al catolicismo. Una de sus hermanas era arriana. El rey de los ostrogodos Teodorico (f 526) era arriano, pero hijo de madre católica. El primer duque de los bayúvaros o bávaros Garibaldo, conocido por mencionarlo Gregorio de Tours, era católico. Su hija Teodolinda se casó con el rey de los longobardos Autari, arriano. La dinastía arriana de los visigodos en España abrazó en 586 la fe católica. En qué proporción eran arríanos los vasallos de estas familias, no hay manera de saberlo. De seguro que en parte eran aún paganos; en todo caso, no es raro que los escritores antiguos los llamen así, al hablar de determinadas tribus germánicas. Muchos de los visigodos de España eran ya católicos antes de la conversión de Recaredo. Los burgundios son llamados arríanos por Gregorio de Tours, y católicos por Orosio. Además, no vayamos a creer que esas tribus fueran muy populosas. En tierras ya de suyo muy poco pobladas no formaban más que una tenue capa superior.

Por consiguiente, un censo por confesiones en la esfera de influencia de la Iglesia latina, hacia el año 500 hubiera arrojado apenas unas centenas, o quizá decenas, de millares de arríanos, entre quizá cinco o seis millones de católicos. Luego, en el curso del siglo VI el arrianismo desaparece casi por completo, en todo caso antes que los postreros restos de paganismo. En el siglo VII Europa occidental puede en la práctica considerarse católica. Sólo que es también en esta época cuando la curva demográfica alcanza su más bajo nivel.

África.

En África el cisma donatista, en el siglo IV, había irrogado muchos daños a la Iglesia, lo cual no fue obstáculo para que en tiempos de san Agustín (f 430) la vida católica floreciera esplendorosamente. Vino luego la conquista del país por los vándalos arríanos, que desencadenaron diversas y sangrientas persecuciones contra los católicos. La situación mejoró en 534, con la reconquista llevada a cabo por Belisario. Algunas de las ruinas de iglesias que se conservan hoy, proceden de esta época. Pero la densidad de población estaba en un continuo descenso. Las ciudades fortificadas que hizo construir el emperador Justiniano, eran mucho

menores que las antiguas. Las admirables canalizaciones y obras de regadío decaían por falta de mano de obra para mantenerlas en servicio; el desierto avanzaba, enterrando bajo sus arenas antiguos campos de cultivo y poblaciones abandonadas. Cuando en 698 los árabes conquistaron Cartago, desaparecieron los últimos restos de la cultura romana, y con ellos el cristianismo.

España.

La inmigración de los visigodos arríanos, realizada a partir de los primeros años del siglo V, no ocasionó perturbaciones de importancia a la Iglesia española. Durante largo tiempo no fue muy extenso el territorio dominado por la dinastía visigoda. El rey Leovigildo (568-586) fue el primero que extendió su dominio sobre casi toda España, y con su hijo Recaredo la dinastía se hizo católica. Empezó entonces una época de gran florecimiento para la Iglesia, época iniciada por los dos hermanos san Leandro y san Isidoro (f 600 y 636), que uno después de otro fueron obispos de Sevilla. En Toledo, que desde Leovigildo fue la capital del reino, de 400 a 701 se celebraron dieciocho concilios, cuyas actas constituyen la fuente principal para el estudio de la vida eclesiástica. La conquista de casi toda España por los árabes en 711 aportó a la Iglesia toda clase de dificultades, pero en modo alguno su desaparición. Subsistieron más de treinta obispados. Sólo más tarde ocurrieron algunas persecuciones sangrientas. Pero más que los árabes, lo que de veras perjudicó a la Iglesia en España fue el general decrecimiento de la población y la extinción de la cultura.

La Galia.

La Galia, que en la época de oro del Imperio romano debía contar con una población similar a la de España,. o sea de ocho a nueve millones de almas, en el siglo VI, bajo los primeros merovingios, conservaba aún una cultura considerable y una economía relativamente desarrollada. Ya a principios del siglo IV poseía más de treinta sedes episcopales. En la vida religiosa se hacía sentir, desde el Sur, el benéfico influjo de Lérins, como más tarde el de Luxeuil, en Borgoña. En el siglo VI había aún obispos tan importantes como Avito de Vienne (f 518) y Cesáreo de Arles (f 542), destacados incluso como teólogos, y Gregorio de Tours (f 594), cuya *Historia de los Francos* y otras obras son las principales fuentes de que disponemos para conocer aquel período. Es, con todo, significativo que Gregorio de Tours no estuviera ya en situación de escribir en un latín gramaticalmente correcto. Las numerosas vidas de santos escritas durante la época merovingia, no sólo influyeron intensamente sobre la hagiografía

medieval, sino que contribuyeron decisivamente a configurar el tipo medieval del santo. Los numerosos sínodos, que no se celebraban todos en una capital, como en España, sino en distintas localidades, son también indicio de una activa vida eclesiástica. Hacia el final del periodo merovingio, la decadencia política va de la mano con el decaimiento cultural y económico y también con el de la Iglesia. Una vez más, el continuo retroceso en la demografía debió de ser una de las causas principales de la decadencia. Esto no fue obstáculo, sin embargo, para que la Galia y el reino de los francos constituyeran el núcleo alrededor del cual debía más tarde formarse la familia de naciones europeas, y ello explica que el centro de gravedad de la vida eclesiástica se desplazara cada vez más en esta dirección.

Britania.

A diferencia del continente, donde nunca se produjo una completa solución de continuidad con la cultura romana, en las Islas Británicas ocurrió una ruptura tajante. A comienzos del siglo V se retiraron de las islas las guarniciones romanas y el aparato administrativo. Los britanos, numéricamente muy débiles, para defenderse de los escotos que empujaban desde el Norte y que sólo con grandes esfuerzos habían sido tenidos a raya por los romanos, no tuvieron otro remedio que llamar en su auxilio a los germanos del continente. Los recién llegados, anglos, sajones y jutos, paganos todos ellos, arrinconaron luego a los britanos católicos en las regiones montañosas de Gales y Cornualles, cuando no los obligaron a emigrar al continente, a la región que de ellos recibió el nombre de Bretaña. Así en el siglo V el cristianismo estaba poco menos que extinguido en Inglaterra, mientras que en Irlanda, que jamás había sido romana, llegaba a su mayor esplendor gracias a la obra de san Patricio y sus sucesores. Desde Irlanda fueron también evangelizados los escotos, pueblo afín a los irlandeses, y monjes irlandeses y escoceses pudieron luego reemprender la obra misionera en Inglaterra. San Gregorio Magno envió en 596 a Inglaterra monjes benedictinos, que dieron un gran impulso a la cristianización, aunque no faltaron rozamientos con sus predecesores irlandeses, cuyas prácticas eclesiásticas discrepaban fuertemente de las romanas. El relato que nos hace Beda de la reinstauración de la sede episcopal de Canterbury en el año 669, arroja luz sobre las dificultades que surgían en aquel país entonces tan remoto, así como sobre lo mísero de las condiciones. Había fallecido el único obispo del país, y los príncipes ingleses enviaron una embajada al papa para pedir el nombramiento de un sucesor. Los enviados, no habituados al clima meridional, murieron todos en Roma. Entonces el papa consagró obispo a un monje griego, Teodoro, el cual necesitó dos años para llegar a Inglaterra, pero una vez allí desplegó

una gran actividad. Como griego y civilizado que era, se ocupó de extender los conocimientos científicos, tomando personalmente en sus manos la educación de sus clérigos, a los cuales enseñó incluso la lengua griega. Así se explica que el monje benedictino Beda el Venerable (f 735) pudiera hacer gala de una ciencia, muy vasta para aquel tiempo. Su *Historia de Inglaterra* es para nosotros una obra tan fundamental como la de Gregorio de Tours para Francia. Beda tradujo además el Nuevo Testamento al anglosajón. La Iglesia inglesa se caracterizó por una especial adhesión a la sede apostólica. Eran frecuentes las peregrinaciones a Roma, así como los envíos de dinero. En el siglo VIII estaba Inglaterra en situación de enviar al continente un gran número de misioneros.

El cristianismo en Alemania

La Germania, como concepto geográfico, era en tiempos de los romanos el territorio comprendido entre el bajo Rin y el Elba; pero este país jamás formó parte del Imperio de un modo duradero. Las dos provincias romanas establecidas a lo largo de toda la orilla izquierda del Rin, ostentaban los nombres de Germania Superior y Germania Inferior, pero administrativamente eran consideradas como parte de la Galia. El territorio que se extiende al sur del Danubio y el de los Alpes fue incluido dentro de las dos provincias de la Recia y el Nórico. El triángulo formado por el Rin y el curso alto del Danubio, entre las dos provincias de Germania Superior y Recia, fue protegido por medio de una línea fortificada, el *limes,* pero estaba muy poco poblado y carecía de la administración propia de una provincia.

En estas regiones administradas por los romanos, es probable que desde el siglo III, y seguro que desde el IV, hubo algunos cristianos y comunidades cristianas aisladas. Lo demuestran no sólo los martirios históricos del tiempo de la persecución de Diocleciano —Víctor en Xanten, Afra en Augsburgo, Florián en Lorch junto a Linz—, sino también numerosos hallazgos paleocristianos. Al sínodo de Arles del año 314 acudieron los obispos Materno de Colonia y Agrecio de Tréveris. Tréveris pertenecía a la provincia Gallia Bélgica. En Germania Superior había sedes episcopales en Estrasburgo, Augusta Rauracorum (Augst junto a Basilea) y Vindonisa (Windisch, al noroeste de Zurich); en Recia, las había en Augsburgo y Chur; en el Nórico, en Lorch y Teurnia (junto a Spittal en el Drau). Es probable que hubiera otras más todavía.

En el siglo III empezó la emigración de los alamanos, que atravesando el *limes,* se establecieron en las regiones del Neckar y en la Selva Negra, así como en la actual Alsacia y en el norte de Suiza. Subsistieron los antiguos obispados, sólo el de Vindonisa fue substituido en el siglo VI por

el de Constanza. Desde los primeros años del siglo VII trabajaron en esta región monjes irlandeses como misioneros, y el propio san Columbano actuó algún tiempo entre los lagos de Constanza y de Zurich. Allí se quedó su discípulo Galo. Los duques alamanos eran ya por aquel tiempo católicos. En el siglo VIII acudieron monjes benedictinos. Pirminio (f 753) fundó en 724 el monasterio de Reichenau en una isla junto a Constanza, además de otros monasterios. Desde San Galo se fundaron a principios del siglo VIII los monasterios de Füssen y Kempten.

Las antiguas provincias de la Recia y el Nórico fueron repobladas con inmigrantes bávaros; tampoco allí se rompió del todo la continuidad con el antiguo cristianismo romano. La familia ducal bávara, los Agilulfinger, eran ya católicos en el siglo VI. Los monjes irlandoburgundos en el siglo VII llegaron también a Baviera, entre ellos Eustasio, que había sucedido a Columbano como abad de Luxeuil. Fundaciones de obispados no las hubo, empero, hasta principios del siglo VIII. El duque Teodo en 696 llamó a su lado, a Ratisbona, al obispo franco san Ruperto. Éste era lo que se llamaba un obispo itinerante, o sea un misionero con grado de obispo, como no es raro encontrarlos en este tiempo. Teodo le regaló las ruinas del castillo romano de Juvavum, donde Ruperto fundó el monasterio de San Pedro, del cual surgió más tarde la ciudad de Salzburgo. Predicó en Salzkammergut y en Pongau, donde fundó sedes episcopales. En Ratisbona otro obispo itinerante, san Emmerano de Poitiers, fundó el monasterio que llevó su nombre. El obispo san Corbiniano, enviado a Baviera por el papa Gregorio II (715-731), fue el primer abad del monasterio de Freising, por él fundado. El duque Teodo se trasladó a Roma en 716 para acordar con el papa Gregorio II la organización eclesiástica de sus territorios. Pero esta labor no se llevó a cabo hasta después de su muerte, por obra del duque Otilo y san Bonifacio.

San Bonifacio.

El benedictino anglosajón Winfrido o Bonifacio en el año 718 emprendió un viaje a Roma para ver al papa Gregorio II. Este papa, que poco antes había enviado a Corbiniano a Baviera, encargó a Bonifacio la evangelización de la Germania. Bonifacio se dirigió en primer lugar a Frisia, donde su compatriota Wilibrordo trabajaba desde 690 como misionero, y desde 695 como obispo de Utrecht. Bonifacio predicó luego en el Hessen superior, hasta que Gregorio II volvió a llamarlo a Roma y le confirió la consagración episcopal. Seguidamente se fue a visitar a Carlos Martel, para asegurarse su protección, y trabajó luego en el Hessen inferior y en Turingia, ayudado por monjes anglosajones que afluían a él desde los monasterios ingleses. En la tierra recién cristianizada surgieron numerosos monasterios: Amöneburg, Fulda y Fritzlar en Hessen, Ohrdruf en Turingia,

Tauberbischofsheim, Kitzingen, Ochsenfurt, Heidenheim en Franconia. Nombrado por el papa arzobispo y vicario pontificio para todo el territorio misional germano, hizo en 738 su tercer viaje a Roma, para tratar con Gregorio III de la organización de la Iglesia alemana. Se fue luego, en primer lugar, a Baviera y junto con el duque Otilo erigió cuatro obispados: Passau, Ratisbona, Salzburgo y Freising, a los que más tarde se añadieron Eichstätt y Neuburgo. Neuburgo en el Danubio fue separado de Augsburgo en favor de la parte bávara al este del Lech, pero fue cedido de nuevo en el siglo IV.

En Alemania central san Bonifacio fundó los obispados de Erfurt y Würzburg, así como el de Buraburg, que pronto fue trasladado a Fritzlar y más tarde fundido con el obispado de Paderborn, establecido por Carlomagno. Bonifacio presidió varios sínodos generales francos y ungió rey a Pipino en nombre del papa Zacarías. Para sí se guardó el antiguo obispado de Maguncia, que quizá se remontaba a los tiempos romanos; pero en 752 consagró allí como sucesor suyo a su discípulo Lullus y se retiró, como un octogenario que daba por cumplida la tarea de su vida, a su primera tierra misional de Frisia, donde aún seguía muy vivo el paganismo. Allí sufrió el 5 de junio de 754 el martirio que él tanto deseara.

Con justicia se considera a san Bonifacio como el apóstol de Alemania, y su tumba en Fulda es uno de los más venerables santuarios religiosos del territorio alemán. Aunque no fuera él el primero en introducir el cristianismo en Alemania, se puede decir que hizo del pueblo alemán como tal una nación católica. A partir de entonces hubo, junto a Italia, España, Francia, Inglaterra e Irlanda, también una Alemania católica, llamada a desempeñar un gran papel en la historia de la Iglesia. Verdad es que para hacernos una idea de las condiciones que en tiempo de san Bonifacio prevalecían en Alemania, como en los demás países, no debemos medirlas con patrones excesivos. Si en los siglos X y XI, bajo los Otones y los emperadores salios, cuando el Imperio alemán se extendía considerablemente más hacia Oriente y el norte, éste venía a contar con unos tres millones de habitantes, para el siglo VIII tendremos que contentarnos con una cifra bastante menor. Probablemente nos acercaremos a la verdad si, para el territorio comprendido entre Frisia y los Vosgos y los Alpes suizos, y desde el Drau a los montes de Bohemia y el Harz, admitimos de uno a dos millones de almas. Los poblados quedaban como perdidos en sus pequeños calveros abiertos entre las dilatadas selvas. Ciudades en el sentido moderno, no las había en absoluto. Lo que más adelante habían de ser ciudades, eran en aquel entonces burgos, monasterios, pequeños mercados. Los escritos de los pastores de almas, como Pirminio y el propio Bonifacio, muestran cómo al lado de un cristianismo sincero subsistía aún mucha ignorancia, rudeza y restos de paganismo. Y sin embargo, a no tardar mucho, este mismo pueblo estaba

destinado a desempeñar, aunque por breve tiempo, el papel de pueblo elegido dentro de la comunidad de la Iglesia.

Italia y los papas

Italia era tal vez, entre todos los países europeos, el que más tuvo que sufrir por efecto de las vicisitudes y turbulencias de la época llamada de las invasiones. Es cierto que la campaña del visigodo Alarico, que saqueó a Roma en el año 410, causó una impresión muy superior a los daños reales. Bajo el terror producido por esta noticia empezó en África san Agustín la composición de su gran obra de filosofía de la historia, *La Ciudad de Dios.* Peor fue el segundo saqueo de Roma efectuado por el vándalo Geiserico Con todo, Roma poseía aún la suficiente vitalidad para reponerse de semejantes descalabros. El golpe de mano del caudillo imperial Odoacro, que depuso al emperador Rómulo (476) y asumió el título de rey de Italia, causó menos perturbaciones de lo que pudiera creerse, y el gobierno de su sucesor, el ostrogodo Teodorico (489-526) fue un período de paz. Teodorico era arriano, pero se portó correctamente con los católicos y mantuvo buenas relaciones con los papas. Verdad es que a ello contribuía también el hecho de que desde 484 estaban rotas las relaciones entre el papa y Constantinopla, ya que el papa no había reconocido el *Henotikón* del emperador Zenón. Aunque Teodorico pretendía pasar por un príncipe del Imperio, no veía con buenos ojos la inclinación de los italianos en favor de Bizancio. Por consiguiente, cuando en 519 el papa Hormisdas (514-523) logró convencer al emperador Justiniano y al patriarca de Constantinopla para que abolieran el *Henotikón* y subscribieran la profesión de fe que él les proponía, empezó el anciano rey a desconfiar de los católicos. Hizo ejecutar a los senadores Boecio y Símaco, y al sucesor de Hormisdas, el papa Juan I, le ordenó que fuera a su capital Rávena, donde murió en el cautiverio.

El emperador Justiniano.

Teodorico murió en 526, y al año siguiente subió al trono imperial el gran Justiniano. No tardó en dejarse sentir de nuevo en Italia la influencia del gobierno imperial. Justiniano mandó a su general Belisario, que en 534 había sometido el África, que pasara a Italia para poner fin al dominio ostrogodo. La dilatada guerra que siguió aportó nuevas devastaciones a la península. Roma tuvo que resistir varios sitios, y en una ocasión todos sus habitantes, que por lo demás no debían ser muy numerosos, tuvieron que ser evacuados junto con el papa.

Belisario, aunque católico de convicciones, ejerció en Roma un gobierno tiránico. Depuso al papa Silverio, del que sospechaba que conspiraba con los godos, y nombró en su lugar a Vigilio. Éste deportó a su antecesor a la isla de Palmaria, donde murió. Vigilio logró ser reconocido por todos como pontífice, pero no tardó en pagar muy cara su desatentada ambición, pues incurrió en un grave conflicto con el emperador Justiniano.

Justiniano, la figura más grande del siglo VI, el restaurador del dominio romano en los países mediterráneos, el creador del *Codex Iuris,* el constructor de Santa Sofía, es para nosotros una personalidad elusiva y difícil de captar. La misteriosa penumbra en que sabía envolverse la corte bizantina nos impide dictar un juicio sobre su carácter moral y sobre sus auténticos propósitos políticos y religiosos. Lo seguro es que su capacidad de trabajo era extraordinaria. Actuó incansablemente en todos los campos de la política y de la administración, y no menos en el de la vida religiosa, como legislador eclesiástico e incluso como escritor teológico. Es indudable que su ideal era asegurar en todo el Imperio la unidad de la religión católica. Pero no lo es menos que la mayor parte de sus medidas, ejecutadas a menudo con gran dureza, o resultaron del todo erróneas o al menos no eran adecuadas para dar resultados convincentes. Justiniano es uno de aquellos grandes de la tierra que, aunque realizaron empresas sobrehumanas, no consiguieron crear nada duradero.

En la esfera eclesiástica, su principal afán era el de reconducir a la unidad a los monofisitas. El fracaso de Zenón con su *Henotikón* había demostrado que nada podía conseguirse con fórmulas de compromiso, que no satisfacían ni a los amigos ni a los adversarios. Justiniano pensó que una de las maneras de quitar fuerzas a los monofisitas, cuya doctrina vivía del antinestorianismo, consistía en condenar la herejía nestoriana partiendo de una base mucho más amplia de como se había hecho hasta entonces. La condena debía comprender no sólo a Nestorio, sino a todos los escritos que de un modo u otro fueran favorables a su doctrina, y en particular la teología de Teodoro de Mopsuestia. Estos escritos, reunidos en tres grupos, recibieron el nombre de «Tres capítulos». Vigilio, que debía su nombramiento de papa a la corte bizantina, fue llamado a Constantinopla, donde se le retuvo durante ocho años. La condena de los «Tres capítulos» despertaba la mayor desconfianza no sólo en Vigilio, sino en la mayoría de los obispos. Los más la consideraban innecesaria y veían en ella un encubierto ataque al concilio de Calcedonia, que lejos de debilitar la posición de los monofisitas, no haría sino reforzarla. Por otro lado, era innegable que los «Tres capítulos» merecían una censura teológica. El papa no asistió al concilio de 553, que condenó los «Tres capítulos», pero ulteriormente confirmó sus resoluciones, por lo que es contado como el 5° concilio ecuménico. Este gesto del papa despertó una viva oposición en Occidente. Las cosas llegaron a tal extremo, que toda el África y las

provincias eclesiásticas de Milán y Aquileya se separaron de la comunión del papa. Sin embargo, sólo en Aquileya se produjo un cisma verdadero, que duró más de cien años. De una aproximación de los monofisitas a la Iglesia católica, después de la condena de los «Tres capítulos», no pudo advertirse ni el menor indicio.

Este mismo siglo VI, durante el cual Italia había tenido que sufrir las guerras de los godos, presenció en 568 la invasión de los longobardos. No consiguieron éstos conquistar a Roma, pero se establecieron e hicieron fuertes al norte y al sur de la ciudad, en Espoleto y Benevento respectivamente, y quedaron como una amenaza permanente. Sin embargo, empezaron a hacerse católicos, bajo la influencia del monasterio de Bobbio, fundado por san Columbano cerca de su capital Pavía, y de la reina Teodolinda, hija del duque bávaro Garibaldo. El último obispo arriano se convirtió a mediados del siglo VII, cuando la corte real era ya católica. Los longobardos no eran tampoco muy numerosos; pero la población indígena había por entonces descendido tanto, que el proceso de asimilación fue mucho más lento que con los godos, y en realidad los longobardos jamás se fundieron del todo con la romanidad.

Los papas, soberanos de Roma.

Si es cierto que a partir del siglo V Italia había dejado de formar parte de los pueblos hegemónicos, no puede decirse lo mismo de Roma. A pesar de contar con tan pocos habitantes y de estar en una región casi desierta, Roma seguía siendo en cierto sentido el centro del mundo. Constantinopla era diez veces mayor, podía enviar ejércitos y flotas, tenía la corte imperial y los altos magistrados del Imperio, podía gloriarse de su comercio, de su ciencia, de su arte. Roma no tenía ninguna de estas cosas. Roma vivía del papa. Roma era del papa. La Silla Apostólica se había hecho muy rica, gracias a las continuas donaciones. Poseía dominios, no sólo en las cercanías de Roma, sino en la Italia meridional, en Sicilia, y hasta fuera de Italia. Los antiguos emperadores habían abastecido a Roma de trigo, haciéndolo distribuir entre la población, y esto es lo que ahora hacía el papa. La corte pontificia se semejaba a la imperial en más de un aspecto; no es que hubiera en ella los escándalos, intrigas, disputas sucesorias y asesinatos que empañaban el esplendor de la corte bizantina, pero el ceremonial cortesano era análogo en muchos puntos. El papa tenía su cancillería y su archivo, dirigidos por funcionarios especializados, a imitación de los antiguos emperadores romanos. Mantenía encargados de negocios, los apocrisiarios, en Bizancio junto al emperador, y en Rávena, al lado del exarca. En diversos países había metropolitanos investidos de poderes especiales como vicarios papales: así el obispo de Arles para la

Galia meridional, el de Tesalónica para la Iliria oriental y el de Salona para la occidental.

Hablando con propiedad, el papa no era aún un soberano, ni un jefe de estado. Verdadero soberano lo era sólo el emperador. Todos los demás príncipes y gobernantes, por independientes que fueran, estaban de un modo u otro encuadrados dentro del Imperio, y así también el papa. Pero de hecho, ya en el siglo VI el papa era señor de Roma en el mismo grado en que los duques longobardos eran señores de Benevento o de Espoleto. Sólo que, además, el papa ejercía la soberanía espiritual sobre la Iglesia entera, y esto lo distinguía fundamentalmente de todos los demás príncipes y señores.

San Gregorio Magno.

El mejor testimonio de cómo actuaba entonces el papa como regente de la Iglesia, son las cartas de san Gregorio Magno (590-604). En las 814 cartas conservadas de Gregorio aparece documentada una gran parte de su actividad rectora y administrativa, al menos en la medida en que se efectuaba por vía escrita. En el epistolario encontramos cartas a los emperadores de entonces, Mauricio y Focas, a las emperatrices, a los reyes merovingios y a Brunilda de Borgoña; a los reyezuelos ingleses, al rey Recaredo de. España, a diversos gobernadores provinciales y, finalmente, muchas a los administradores de los bienes papales en Sicilia, África, Cerdeña, Galia. Sin embargo, están en mayoría las cartas escritas a obispos, y entre ellas pueden distinguirse tres clases. A los obispos de Italia central y meridional, les escribe el papa como un superior inmediato. Con los prelados del resto de Occidente trata por intermedio de las sedes metropolitanas de Cartago, Numidia, Tesalónica, Salona, Rávena, Milán, Arles, Vienne, Lyon, Autun. A España escribió poco Gregorio, pero entre otras cosas concedió a san Leandro, obispo de Sevilla, el palio, símbolo de la dignidad de metropolitano. Constituyen la tercera clase las epístolas dirigidas a los patriarcas de Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Aunque por efecto de la escisión de los monofisitas estas sedes habían perdido el mayor número de sus fieles, Gregorio no les escribe como un superior, sino en el tono de un amigo de igual categoría. Se complace incluso en presentar a estos patriarcas, tan disminuidos de su antiguo poder, como sucesores de san Pedro: no en vano había sido Antioquía la primera sede del apóstol, mientras que la sede de Alejandría había sido fundada por su discípulo Marcos. Por así decir, ellas venían a constituir, junto con la sede romana, una sola sede de san Pedro (Epist. VII 40 a Eulogio de Alejandría). Esto no empece, sin embargo, que, llegada la ocasión, san Gregorio dirija a estos patriarcas serias reconvenciones.

El patriarca de Constantinopla.

El punto más espinoso para el papa era su relación con el patriarca de Constantinopla, y aquí es también donde más difícil nos resulta emitir un juicio. Los obispos de Bizancio habían empezado ya a llamarse «patriarcas ecuménicos». Su privilegiada posición dentro de la Iglesia tiene una historia muy larga.

El concilio de Nicea había ordenado que se observara la prelación que por costumbre se había concedido a los metropolitanos dentro de las distintas provincias, y además había reconocido una posición particularmente honorífica al obispo de Jerusalén, sin substraerlo empero a la jurisdicción del metropolitano de Cesarea en Palestina. El concilio de Constantinopla de 381 dividió a Oriente en cinco demarcaciones eclesiásticas: Egipto (Alejandría), Siria (Antioquía), Ponto (Cesarea), Asia (Éfeso), Tracia (Heraclea). Con ello la organización eclesiástica se adaptaba a la administración civil tal como había sido establecida por Diocleciano. Éste había dividido el Imperio en cuatro prefecturas, cada prefectura en varias diócesis y cada diócesis en varias provincias. La prefectura de Oriente comprendía aquellas cinco diócesis políticas que en 381 fueron también adoptadas como circunscripciones de la jurisdicción eclesiástica. Por consiguiente, mientras en el resto del Imperio subsistía la antigua ordenación, según la cual entre el papa y los prelados locales no había más instancia intermedia que la de los metropolitas, en Oriente se creó un segundo escalón, el de los archimetropolitas. Decretóse, además, que el obispo de Constantinopla, aunque perteneciente al distrito archimetropolitano de Heraclea, por su condición de obispo de la capital gozaría de precedencia sobre todos los demás obispos, con la única excepción de Roma.

El concilio de Calcedonia de 451, en su canon 28, dio un paso más y concedió al obispo de Constantinopla el derecho de consagrar a los archimetropolitas de Éfeso, Cesarea del Ponto y Heraclea, lo que equivalía a agrupar en una unidad superior a estos tres distritos archimetropolitanos. Contra este canon el papa León el Grande levantó inmediatamente su protesta. En el año 452 escribió al emperador que no podía permitir que se restringieran los derechos que los concilios anteriores habían reconocido a los obispos orientales. La sede de Constantinopla ni siquiera había sido fundada por los apóstoles, y su obispo debía darse por satisfecho de que «con ayuda de tu piedad y con mi amistosa aprobación» haya sido elevado a la sede de la capital del Imperio.

En la propia Constantinopla se tenía conciencia de que las pretensiones de su obispo carecían de fundamento histórico. De ahí que más tarde se acudiera para cimentarlas a las reliquias del apóstol san Andrés, que se afirmaba tener en la ciudad. San Andrés no sólo era el hermano de

san Pedro, sino que, además, había sido llamado antes que él al apostolado. A mayor abundamiento, se inventó la historia de que san Andrés había consagrado al primer obispo de Bizancio.

Roma insistió en no querer reconocer el canon 28 de Calcedonia. De todos modos, tuvo que pasar por que el obispo de Constantinopla ingresara en la categoría de los patriarcas orientales y ocupara incluso el primer rango entre ellos. No otra cosa significaba, de momento, el título de «patriarca ecuménico», que se atribuyeron los obispos bizantinos desde el tiempo de san Gregorio Magno. Una verdadera jurisdicción sobre los demás patriarcas de Alejandría, Antioquía y Jerusalén, no la reclamaban, y no hablemos ya de discutir el primado del papa. Pero era, con todo, innegable que los obispos de Bizancio poseían sus propias ideas sobre la organización de la Iglesia, y que la concebían como una jerarquía de funcionarios escalonada según el modelo del estado bizantino. Esta concepción es la que combatió san Gregorio Magno al protestar contra la asunción del título de «patriarca ecuménico»; pero tampoco admitió que el patriarca de Alejandría le diera a él el título de «papa universalis». Gregorio no quería ser la cúspide de una pirámide de funcionarios en el sentido bizantino. El poder del Papado descansaba sobre cimientos de otra índole.

No hacía mucho que Gregorio Magno había cerrado los ojos, cuando ocurrieron sucesos que imprimieron un nuevo rumbo a toda la historia política del mundo antiguo, ejerciendo también una grandísima influencia sobre los destinos de la Iglesia: la aparición del Islam.

El Islam

Si bajo el nombre de religión se entiende la fe en una revelación, entonces no hay actualmente en el mundo más que dos grandes religiones propiamente dichas: el cristianismo y el Islam. La tercera que, a causa del número de sus adeptos, se suele poner al lado de estas dos, el budismo, no tiene la pretensión de descansar sobre una revelación divina; por consiguiente, más que como una religión, merece ser considerada como una concepción del mundo, como una ideología. Y puesto que dentro del cristianismo ninguno de los grupos separados de la Iglesia católica, en tanto que se mantienen todavía fieles a la idea de una verdad revelada, tienen derecho, por el número de sus adeptos y por su difusión, a ser calificados de religiones universales, podemos dar una forma más precisa a aquella afirmación diciendo: Hoy no existen más que dos religiones universales, el catolicismo y el Islam.

Sociológicamente no es posible establecer una comparación entre estas dos religiones. El Islam no posee una unidad jerárquica. Carece de un

sacerdocio y de un servicio de culto. Está, además escindido, prescindiendo ahora de sectas menores, en dos mitades desiguales: sunnitas y chiitas. Lo que une a todos los musulmanes desde Dakar y Zanzíbar hasta Borneo, la China, Asia Central y sur de Europa, son dos elementos: el Corán y la Meca. Es curioso observar que la veneración de la Meca es un elemento premahometano, en realidad pagano, que, por así decir, se ha empotrado orgánicamente dentro del Islam. Sin embargo, no hay que infraestimar la unidad del Islam, con ser su estructura tan distinta de la Iglesia católica. En todo caso, es mucho más firme que la que existe entre las distintas confesiones cristianas separadas de la Iglesia católica.

La Iglesia y el Islam son, pues, los grandes rivales en la historia religiosa de la humanidad. En el curso de su larga historia, se han mantenido en una fricción constante, a veces franca y otras latente, en el espacio geográfico en que entraron en contacto, o sea, en la cuenca del Mediterráneo. Pero la lucha decisiva entre ellos no se ha producido todavía. Es de esperar, sin embargo, que se producirá en un futuro más o menos próximo, y en ella se decidirá la religión del Asia, del mismo modo que en la historia política de la humanidad lo que en último término, y desde sus comienzos más remotos, se discute es la posesión del continente asiático, y así seguirá siendo aún durante muchos siglos.

Vemos, pues, que la aparición del Islam en la liza de la historia universal desde el siglo VII, es un acontecimiento de trascendental importancia para la historia de la Iglesia. Sus efectos sobre los destinos de ésta fueron, ya desde un principio, de la mayor gravedad.

Al morir Mahoma en el año 632, su dominio no alcanzaba siquiera a la totalidad de Arabia. Sólo después de su muerte los adeptos de la nueva religión irrumpieron en los países civilizados, saliendo de los desiertos de Arabia septentrional. En el año 635 cayó en sus manos Damasco, la primera capital del nuevo Imperio, y en 637 conquistaron la Mesopotamia inferior y Jerusalén. Le llegó luego el turno a Mesopotamia superior. En 641 cayó Edesa. Luego los árabes penetraron en Persia; en 646 conquistaron las regiones del Kars y el Khorassan; en 656 eran árabes toda Persia hasta el Oxus y toda Armenia hasta el Cáucaso. Al mismo tiempo estaba en marcha la conquista del oeste. Ya en 641 cayó Alejandría y con ella Egipto entero. En 644 toda la costa hasta Trípoli estaba en manos árabes. Chipre fue ocupada en 650. Luego vino un parón en Occidente. Cartago no cayó hasta 690, pero después de su conquista se reemprendió el incontenible avance a lo largo de la costa africana. En el año 710 estaban los árabes en Ceuta, en 711 pasaron el estrecho de Gibraltar, ya en 712 estaban en Zaragoza y en 720 en Narbona. En Oriente el año 709 fue conquistada Samarcanda en Transoxania, y en 712 se alcanzaron las riberas del Indo. Más tarde prosiguió el avance por la India, mientras se detenía definitivamente en Europa. Un asedio de Constantinopla, emprendido

prematuramente en 718, terminó en fracaso, y la penetración en Francia fue detenida en 732 por la victoria de Carlos Martel en Poitiers. Con todo, en menos de cien años los árabes habían conquistado un imperio que, si no en número de habitantes, sí al menos en extensión, superaba con mucho al antiguo Imperio romano. Se habían hecho los dueños del Mediterráneo. En el siglo IX conquistaron aún Sicilia (827) y establecieron poderosas cabezas de puente en la costa europea, en Fraxinetum, al sudoeste de Cannes (889-975), y en el Garigliano, a tres jornadas al sur de Roma (880-916).

Las pérdidas inmediatas que la Iglesia católica sufrió por efecto de la conquista árabe, no fueron de momento tan grandes como pudiera parecer. El objetivo de los árabes era someter el mundo a la soberanía de Alá, pero no por ello obligaban a la gente a adherirse al Islam. De todos modos, la idolatría era para ellos una abominación, y cuando se encontraban con un pueblo pagano, lo convertían a la fuerza. Pero no consideraban como idólatras a los cristianos y a los judíos. Ellos poseían su propia revelación, su Kitab (libro), la Biblia, que gozaba también de un gran prestigio entre los árabes. Por consiguiente, los cristianos no fueron molestados en sus creencias ni estorbados en la práctica de su culto, aunque en los países sometidos venían a ser una especie de ciudadanos de segunda categoría, obligados a pagar impuestos especiales y excluidos de los cargos públicos.

En las regiones orientales, Mesopotamia, Siria, Egipto, quedaban muy pocos católicos. Los monofisitas, mucho más numerosos, a menudo llegaban hasta saludar a los árabes como a sus liberadores del yugo bizantino. Los únicos países católicos que quedaron sometidos durante largo tiempo a la dominación árabe, fueron España y el norte de África. En España la Iglesia se mantuvo en pie. Es, en cambio, sorprendente que en África desapareciera del todo, a pesar de que no tenemos noticias de que se forzara la islamización al menos en proporciones apreciables. La razón es, seguramente que no existía ya allí una población católica digna de mención. Las tribus bereberes del interior no habían sido ni romanizadas ni cristianizadas, y ahora se convirtieron todas al Islam. El hecho de que Cartago resistiera cierto tiempo, se explica porque poseía una importante fortaleza defendida por una guarnición bizantina. Pero tampoco allí había una población católica latina en número apreciable. La Iglesia no fue aniquilada en África, sino que se extinguió por sí misma.

Vemos, pues, que las pérdidas numéricas sufridas directamente por la Iglesia de resultas de la invasión árabe no fueron excesivamente grandes. Mucho más sensibles fueron, en cambio, las consecuencias indirectas. No había ya que pensar en un avance misional en las regiones dominadas por los musulmanes. Esto venía en parte de la característica capacidad de resistencia del Islam, dentro del cual las conversiones a otra religión son aun hoy una rareza, y en parte también del hecho de que el mundo islámico

entraba dentro de un círculo cultural completamente distinto, sin ningún acceso abierto a la cultura occidental.

Sucedió, pues, que la Iglesia, que hasta entonces no había conocido ninguna barrera territorial, se encontró de súbito con una frontera geográfica en el sur, que atravesaba el Mediterráneo en toda su longitud y obstruía definitivamente el acceso al Asia citerior. Esta línea discurría, además, peligrosamente cerca de Roma. Desde entonces, la posición geográfica de Roma dentro de la Iglesia no fue ya central, sino marginal. En consecuencia, el punto de gravedad geográfico de la Iglesia se trasladó hacia el norte, hacia la Galia. Y no fue esto todo. La separación entre el Occidente y Bizancio se hizo, por culpa de los árabes, mucho más tajante. El estado bizantino, empequeñecido y empobrecido por la pérdida de valiosísimos territorios, tuvo que asumir desde ahora la vital misión de poner coto al avance árabe en el Asia Menor. En cierto modo, ello le obligó a volver las espaldas a Occidente. Y el Occidente, que nada tenía ya que hacer en el Mediterráneo, volvió las espaldas a Bizancio. Entre los dos venía a interponerse una especie de zona muerta, la península balcánica, en la que los inmigrantes eslavos establecerían sus reinos, aliándose ora con el Oriente, ora con el Occidente y por esto mismo ensanchando aún más la grieta que a ambos separaba.

El gran viraje de la política europea, la alianza del papa con el imperio carolingio de los francos, que tuvo por consecuencia la constitución de la familia medieval de naciones europeas y que dio al medievo su fisonomía política y eclesiástica, fue pues, un efecto mediato de la conquista árabe. Desde este punto de vista, no dejan de tener razón los historiadores que hoy hacen empezar la Edad Media con la aparición del Islam.

LOS PAPAS Y EL REINO DE LOS FRANCOS

En Italia se había llegado en el siglo VII a una convivencia relativamente soportable con los longobardos, que dominaban la mayor parte de la península. Bajo el dominio inmediato del emperador estaban todavía Ravena en el norte y Nápoles en el sur, y además Apulia, Calabria y Sicilia. Roma pertenecía también nominalmente al Imperio, aunque de hecho gobernaba en ella el papa. Sin embargo, los longobardos nunca habían renunciado del todo a sus planes sobre Roma, y en el siglo VIII volvieron a adoptar una actitud belicosa. El papa Zacarías (741-752) pudo todavía concertar con el rey Luitprando una paz de veinte años. Pero el segundo sucesor de Luitprando, Astolfo, rompió el tratado: conquistó Ravena (751) y se dispuso a someter también a Roma. Así vino a prepararse aquel

trascendental giro en la historia universal, que desligó políticamente al papa de Bizancio para vincularlo con los francos.

La coronación de Pipino.

En Francia se había producido una completa renovación política. Hacía ya generaciones que los reyes de la casa merovingia, los sucesores de Clodoveo, habían dejado escapar de sus manos las riendas del gobierno, pasándolas a los «mayordomos» de palacio, los cuales alternaban en sus cargos, hasta que la familia de los carolingios, oriundos de la región del Mosa, se apoderó de la mayordomía y la hizo hereditaria. A esta casa pertenecía Carlos Martel, el que en 732 derrotó a los árabes en Poitiers. Su hijo Pipino, desde 746 único mayordomo de todo el reino franco, que entonces se extendía ya desde los Pirineos hasta el Escalda, el Weser y el Lech, decidió convertir en una situación de derecho el estado que de. hecho subsistía ya desde antiguo, asumiendo personalmente el título de rey en substitución del impotente merovingio. Antes de dar este paso, solicitó la aprobación del papa, y al efecto envió a Roma como embajadores a Burkhardo, obispo de Wurzburgo, y al abad de Saint Denis, Fulrado. El papa Zacarías dio su aprobación, y Pipino fue, en consecuencia, proclamado rey por los magnates del Imperio franco. Ungióle en nombre del papa san Bonifacio, en 751. El último merovingio, Childerico III, fue recluido en un claustro.

Con esto la suerte estaba echada. Desde aquel momento, los vínculos existentes entre el papa y el reino franco eran algo más que una alianza. El pontífice había asumido el papel de garante de la legitimidad de la nueva monarquía franca. Con ello iba implícito un alejamiento político con respecto a Bizancio, cuyo gobierno tiempo ha que no se preocupaba del papa ni de sus dificultades en Italia.

No tardaron en hacerse sentir las consecuencias de la nueva alianza. Pipino entró en Italia, derrotó a Astolfo, le arrebató el distrito antes bizantino de Ravena y lo donó, junto con una parte de Umbría, al papa. Esta llamada «donación de Pipino» es habitualmente considerada como el origen de los Estados de la Iglesia o, más exactamente, del Estado pontificio. Sin embargo, esta tesis sólo puede aceptarse con reservas. Si por Estado de la Iglesia se entiende un estado territorial en el sentido moderno, entonces durante toda la Edad Media no hubo todavía un Estado de la Iglesia propiamente dicho. Los cimientos para semejante Estado no fueron echados hasta comienzos del siglo XVI, por obra de Alejandro VI y Julio II. Pero si con aquella expresión se entiende que el papa ejercía derechos de soberanía en Roma y fuera de ella, entonces hubo un Estado de la Iglesia ya mucho antes de la donación de Pipino.

La donación de Constantino.

Por consiguiente, es también de secundaria importancia saber si la llamada «donación de Constantino», una falsificación que aparece desde el siglo IX y que pasó por auténtica hasta el siglo XV, tuvo o no influencia sobre la donación de Pipino. Según aquel documento, el emperador Constantino había conferido al papa Silvestre la soberanía sobre Italia y los demás países occidentales, erigiéndole, por así decir, en emperador de Occidente. Es una de tantas falsificaciones que surgen en la alta Edad Media, con las que los príncipes temporales y espirituales, las familias y los terratenientes pretendían dar una base histórica o jurídica a sus pretensiones territoriales, fundadas o infundadas; un procedimiento que hoy nos hace el efecto de bárbaro o pueril, pero cuya eficacia sobre la marcha efectiva de las cosas no debe exagerarse demasiado. Ni para erigir un reino bastaba que un cronista cortesano hiciera remontar el árbol genealógico de una familia principesca hasta un antiguo héroe, ni la soberanía y demás prerrogativas del papa debieron su origen al ingenio de un clérigo, cuyo exceso de celo lo impulsaba a suministrar una fundamentación seudohistórica al estado de cosas existentes.

No es, pues, la donación de Pipino lo que tiene trascendencia histórica, sino la unción eclesiástica de Pipino como rey, la cual con lógica consecuencia condujo, medio siglo más tarde, a que el papa coronara como emperador al hijo de Pipino, Carlomagno.

Carlomagno.

Carlomagno había ampliado considerablemente, por vía de conquista, el reino de su padre. Es verdad que, en el sur, se volvió a perder una parte de la Marca Hispánica arrebatada a los árabes, y sólo Barcelona siguió siendo franca; pero esta pérdida fue compensada por la conquista de la mayor parte de Italia. Carlos fue nombrado rey de los longobardos (774), con lo cual pasó a ser soberano feudal de los principales longobardos que subsistieron. Los dominios del papa no sufrieron daño, al contrario, fueron incrementados con adiciones hechas a la donación de Pipino. Carlos apoyó también a los Agilulfinger de Baviera e incorporó al reino franco los ducados de Baviera y Carintia. En el norte sometió en diversas y sangrientas guerras a los sajones, paganos todavía en su mayor parte, que ocupaban el territorio comprendido entre el Ems, el Weser y el Elba. También los pueblos eslavos de allende el Elba, hasta el Oder y los Cárpatos, los obotritos, servios, checos y moravos, fueron reducidos a una semidependencia, así como los ávaros hasta el Theiss y los croatas en el sur.

El imperio de Carlomagno no constituía un estado unitario ni mucho menos. Lo que mantenía juntas sus dispares componentes era, sobre todo, la poderosa personalidad del soberano. Esta personalidad no dejaba de tener sus manchas y en más de un respecto hace pensar en ciertos tipos de déspotas semibárbaros. Pero lo que no se le puede negar a Carlomagno, es un elevado sentimiento de su responsabilidad. Su propósito era ser un soberano cristiano, y concebía su cargo como un difícil deber. Los procedimientos de que echó mano para la extirpación del paganismo, sobre todo entre los sajones, chocan a la sensibilidad moderna. Pero no puede desconocerse que justamente los sajones abrazaron con un particular ardor la religión católica, que tan violentamente les había sido impuesta. Carlomagno se sentía a sí mismo como defensor de la Iglesia, y a veces se permitió entrometerse muy libremente en los asuntos eclesiásticos. Con todo, no puede hablarse, a propósito de él, de cesaropapismo. La Iglesia era objeto de sus cuidados, no un medio para sus fines, ni un instrumento de gobierno. «Un cesaropapismo propiamente dicho difícilmente podía surgir en el peculiar estado de cosas creado por la unión de Pipino y más tarde por la coronación de Carlomagno. El papa pertenecía de lleno al Imperio, invocaba la protección y la justicia del emperador, y le debía fidelidad, como otro vasallo cualquiera. Pero al mismo tiempo, el papa, como última instancia sobre la tierra, había conferido la dignidad real e imperial a la familia reinante, y no como un funcionario que ejecuta un rito, sino como un creador de derecho. En lo sucesivo, quien quisiera poseer la dignidad imperial de Carlomagno, sólo podía recibirla de manos del papa, y si éste se la negaba, no podía ser emperador. Esta peculiarísima imbricación de los dos poderes, según la cual cada uno de ellos estaba en ciertos aspectos subordinado al otro, dominó durante siglos la alta política de la Edad Media, hasta el siglo XIII y aun más allá.

La separación de la Iglesia bizantina

No hay duda de que la erección del Imperio occidental por obra de León III y Carlomagno contribuyó a agravar el creciente extrañamiento de la Iglesia bizantina y, por tanto, favoreció su definitiva separación de Roma. Sería falso afirmar, de todos modos, que la pérdida de la iglesia griega haya sido, por así decir, el precio que tuvieron que pagar los papas por su incorporación a la nueva familia de naciones europeas. La escisión venía preparándose tiempo ha, y por otra parte tampoco era un hecho tan fatal que no hubiera podido ser evitado, incluso después de la coronación de Carlomagno. Además, tuvieron que pasar aún varios siglos antes de que la ruptura se hiciera realmente irremediable.

El monotelismo.

La polémica de los «Tres capítulos» en el siglo VI no había sido, hablando con propiedad, un conflicto entre Oriente y Occidente, una disputa entre latinos y griegos. En último término, el papa estaba al lado de muchos griegos contra una parte de la Iglesia latina. Tampoco la gran disputa teológica del siglo VII, sobre el monotelismo, fue, aunque partiera de Bizancio, una lucha entre griegos y latinos.

El *monotelismo* era un nuevo intento de reconciliarse con los monofisitas, andando la mitad del camino. La nueva fórmula decía así: En Cristo hay dos naturalezas, la divina y la humana, pero una sola voluntad *thelema.* Con esto se pretendía contentar a los monofisitas, pues según la nueva fórmula una parte de la naturaleza humana de Cristo, y justamente la más importante, estaba mezclada con la divina, o mejor dicho, fundida con ella. Por otra parte, la fórmula parecía también aceptable a los católicos, pues no podían éstos afirmar que en Cristo hubiera habido dos voluntades que pugnaran entre sí.

Tampoco aquí se trataba de una mera sutileza, como gustan de afirmar quienes no saben teología, pues todo menoscabo del dogma de la unión hipostática hace inmediatamente mella en los cimientos de la fe católica. Es como si un matemático pretendiera introducir una pequeña modificación en el postulado de Pitágoras. Bastaría este hecho para pervertir la matemática entera, en todas sus aplicaciones. No es, pues, extraño que la nueva fórmula encontrara inmediatamente encarnizados adversarios entre los teólogos griegos; entre ellos destacaba Sofronio, el que más tarde fue patriarca de Jerusalén, y el monje Máximo el Confesor, el más grande teólogo de la Iglesia bizantina en el siglo VII, que era al propio tiempo un denodado campeón de la infalibilidad y la primacía del obispo de Roma. Al lado de los monotelitas estaba el patriarca Sergio (610-638) y el emperador Heraclio (610-641). Sergio acudió al papa Honorio I (625-638) y obtuvo de él un escrito concebido en términos vagos, por el que se ve que el papa no quería saber nada de una modificación del dogma católico, pero que al mismo tiempo no se había percatado bien de los peligros que el sentido real de la nueva fórmula entrañaba.

Entonces el emperador Heraclio promulgó una ley imperial, la *Ekthesis* (638), en la que se prescribía como regla de fe la fórmula monotelita. Pero la *Ekthesis* chocó contra una fuerte resistencia, sobre todo de parte de los sucesores del papa Honorio; por eso, el emperador siguiente, Constante II (641-688), la revocó y dictó una nueva ley, llamada *Typus,* en la que se prohibía sin más ni más para lo sucesivo toda disputa sobre la existencia en Cristo de una o de dos voluntades. Pero ya que la cuestión había sido suscitada, el magisterio eclesiástico no podía guardar silencio. El papa Martín I (649-653) en un sínodo romano declaró como

doctrina de fe la tesis católica de las dos voluntades y excomulgó a los que la negaban. Acto seguido el Emperador desterró al papa al Quersoneso, en el mar Negro, donde murió al poco tiempo. Su muerte le valió el ser venerado como mártir.

El VI concilio ecuménico y el anatema contra Honorio.

La paz fue finalmente restablecida por el emperador siguiente, Constantino IV (669-685). En el concilio de Constantinopla, el sexto ecuménico (680), repitióse lo que había sucedido en Calcedonia. Así como entonces el concilio aceptó sin cambiar un ápice la constitución dogmática de León el Grande, también ahora fue aceptada la constitución del papa Agatón (678-681). Al mismo tiempo, los fautores de la herejía monotelita, fallecidos ya, entre ellos, el patriarca Sergio y el papa Honorio, fueron declarados anatema.

Puede parecer a primera vista sorprendente que la sede romana haya dado su aprobación al anatema dictado contra Honorio. Objetivamente, el anatema no estaba justificado, ya que Honorio no había predicado ninguna doctrina falsa. Así lo había ya expuesto Máximo el Confesor, con toda la claridad deseable. Pero, dejando esto aparte, en la confirmación del anatema contra Honorio, ¿no iba implícita una negación indirecta de la infalibilidad papal? Cuando los papas siguientes, al subir al trono pontificio, pronunciaban su profesión de fe y en ella, como muestran los formularios del *Liber Diurnus,* nombraban también a Honorio entre los demás herejes, ¿no reconocían al menos la posibilidad de que un papa errara en cuestiones de fe?

Pero un examen más a fondo de los documentos enviados desde Roma demuestra que los papas se abstuvieron siempre cuidadosamente de contar a Honorio como uno de tantos herejes. Cada vez que se habla de Honorio se le condena siempre porque, como escribía León II en el año 682 a los obispos españoles, «no había aplastado la herejía desde sus comienzos, tal como exigía su cargo apostólico, sino que la había fomentado con su negligencia», o, según se dice en el formulario del *Liber Diurnus,* «por haber dado pábulo *(fomentum impendit)* a las perversas afirmaciones (de los herejes)». La pretensión de no haber errado jamás en cuestiones de fe, la ha mantenido siempre la sede romana antes de la disputa sobre el monotelismo, durante ella y después de ella. Cuando, casi 1200 años más tarde, se discutía en el concilio Vaticano I la proclamación del dogma de la infalibilidad papal, y los adversarios de la definición pusieron sobre el tapete la llamada cuestión de Honorio, se procedió a un cuidadoso estudio de todas las fuentes documentales y se rechazó la objeción como infundada.

El emperador siguiente, Justiniano II (685-695) convocó un concilio en Constantinopla (692), que, como complemento de los dos sínodos ecuménicos anteriores de 553 y 680, los cuales sólo se habían ocupado de cuestiones dogmáticas, debía dictar cánones disciplinarios. De ahí que este concilio sea conocido en la historia como el *quinisextum,* o sea, complemento de los quinto y sexto ecuménicos, o también el *Trullanum,* por haberse celebrado en la misma sala rematada por una cúpula del palacio imperial, llamada *Trullos* en que se había reunido el sexto concilio. Entre otras cosas, el *Trullanum* confirmó el canon 28 del concilio de Calcedonia, que concedía al patriarca bizantino jurisdicción sobre Oriente, y que ya entonces había sido rechazado por el papa. También ahora el papa Sergio I (687-701) se negó a ratificarlo. Una embajada imperial que pretendía obligar por la fuerza al papa a firmar el canon, fue expulsada, también violentamente. Tampoco esta vez se produjo el cisma, pero, lo que tal vez fuera aún peor, la gente se habituó poco a poco a que entre Roma y Bizancio quedaran cuestiones eclesiásticas sin resolver, y que la desobediencia franca no provocara reacción alguna.

La iconoclastia.

La disputa de las imágenes provocó, en el siglo VIII, dentro de la Iglesia bizantina, una confusión mayor que la causada por ninguna de las herejías anteriores. Una vez más, el promotor del conflicto fue el emperador. León III el Isáurico ordenó, en el año 726, que se quitaran de las iglesias todas las representaciones plásticas de ángeles y santos; más tarde (730) la orden fue extendida a las imágenes de Cristo y la madre de Dios. Qué indujo al emperador a este extravagante proceder, que recuerda las leyes de iglesia y sacristía de José II tan ridiculizadas por Federico el Grande, resulta difícil decirlo. De seguro que en ello concurrieron sentimientos de inferioridad, la repugnancia que la gente culta sentía por la ingenua piedad de la plebe, el deseo de implantar unas prácticas religiosas más depuradas, más estéticas, libres de chabacanería, en una palabra, inquietudes que aún hoy día atormentan a veces a los católicos cultos. Junto a ello debió de concurrir también en León el Isáurico el deseo de no mostrarse inferior a sus nuevos vecinos, los musulmanes, que abominaban de toda representación de las cosas divinas, considerándola idolátrica. No era cuestión de que nadie pudiera reprochar a los griegos estar, en cuanto a la religión, en un nivel inferior al de los árabes.

Las disposiciones imperiales referentes a las imágenes fueron puestas en práctica en seguida y con el mayor rigor. La reacción en toda la Iglesia griega fue tremenda. La resistencia corrió a cargo sobre todo de los monjes. Hubo numerosos y sangrientos martirios. El patriarca de Constantinopla, san Germán, se dejó deponer por el emperador. En el

conflicto de la iconoclastia, la Iglesia griega hizo gala de sus mejores facetas. La resistencia fue al mismo tiempo una manifestación contra el cesaropapismo. Los teólogos escribieron vehementes alegatos en pro del culto a las imágenes, en especial el santo doctor de la Iglesia Juan Damasceno (f 749), el cual, sin embargo, estaba a resguardo de las coacciones de la policía, ya que el monasterio de san Sabas de Jerusalén, donde residía, se encontraba en territorio de los califas. Los patriarcas de Alejandría Antioquía y Jerusalén condenaron la iconoclastia, y lo mismo hizo el papa Gregorio III (731-741), después que hubieron resultado vanas las amonestaciones que su antecesor Gregorio II había dirigido al emperador. Éste replicó con represalias contra la sede romana. Sustrajo a los obispos de Iliria, Sicilia y sur de Italia a la jurisdicción del papa y los puso bajo la del patriarca de Constantinopla. Simultáneamente se incautó de los bienes que la Santa Sede poseía en dichas regiones.

La iconoclastia puede, pues, considerarse una lucha del emperador contra el papa, pero en modo alguno un conflicto entre la Iglesia griega y la latina. Muchos monjes griegos huyeron a Roma, y ello dio pie a que surgieran en la ciudad toda una serie de monasterios griegos.

El emperador siguiente, Constantino V Coprónimo (741-775), prosiguió la lucha contra el culto a las imágenes. Consiguió incluso reunir el año 754 en Constantinopla un gran sínodo, que condenó dicho culto. Pretendía al título de séptimo concilio ecuménico, pero huelga decir que no fue reconocido como a tal por el resto de la Iglesia. Tras la muerte de Constantino V, su viuda Irene ocupó la regencia y abrogó las leyes iconoclastas. El patriarca Tarasio celebró con los legados del papa Adriano I un nuevo concilio en Nicea (787), que es el legítimo séptimo ecuménico, en el que se definió la doctrina católica sobre el culto a las imágenes.

En el siglo IX el emperador León V el Armenio reintrodujo la iconoclastia. Puso en vigor los decretos del seudosínodo de 754 y depuso al patriarca Nicéforo, que se resistía a obedecerlo. Siguieron nuevas violencias y martirios, y una vez más se levantaron los teólogos griegos en defensa de la doctrina católica contra el emperador; destacó ahora el santo abad del monasterio de Studion, en Constantinopla, Teodoro, que tuvo que salir para el destierro. Como la otra vez, la viuda del emperador, Teodora, puso fin a la querella (843). En conmemoración de la paz se instauró la «gran fiesta de la ortodoxia», celebrada el primer domingo de cuaresma, que aún hoy se observa en la Iglesia griega.

La disputa de las imágenes, en la que los papas hicieron causa común con la mayoría de la Iglesia griega contra las veleidades cesaropapistas del emperador, más bien contribuyó a reforzar la unidad de los griegos con Roma en la esfera eclesiástica, aunque no es menos cierto que las diferencias políticas surgidas entre el emperador y el sumo pontífice coadyuvaron a que los papas se decidieran a buscar apoyo en los reyes

francos. Sin embargo, la separación de la Iglesia griega poco después de resuelta la cuestión iconoclasta, obedeció a causas distintas y, en gran parte, personales. Verdad es que la ruptura venía ya preparada por un sinfín de incidentes ocurridos en los siglos anteriores; pero en modo alguno puede decirse que fuera un hecho fatal y necesario. En la historia de la Iglesia bizantina no se advierte una orientación unitaria que condujera a un extrañamiento creciente con Roma. Tanto más trágico resulta que el factor de la escisión, Focio, fuera una de las figuras más notables de la Iglesia griega, un hombre a quien sobre todo debe mucho la ciencia patrística.

Focio.

En el año 858 el patriarca de Constantinopla, Ignacio, fue depuesto a consecuencia de intrigas cortesanas; en su lugar el gobierno nombró a Focio, un hombre de grandes méritos científicos que hasta entonces había sido seglar. Ignacio acudió al papa Nicolás I (858-867), el cual declaró ilegítima la elección de Focio. Éste, por su parte, reunió un sínodo que declaró depuesto al papa (867). Es más, solicitó del rey y emperador franco Luis II la ejecución de esta sentencia, no porque abrigara la esperanza de inducir al emperador de Occidente a proceder de hecho contra el pontífice, sino para subrayar que en ningún concepto reconocía el primado del obispo romano.

Sin embargo, aquel mismo año de 867, el emperador Miguel III, el protector de Focio, fue destronado. El nuevo soberano, Basilio I, depuso a Focio, devolvió la sede patriarcal a Ignacio y restableció la paz con Roma. Un concilio celebrado en Constantinopla, el octavo ecuménico (869-870), condenó a Focio y confirmó a Ignacio. Sin embargo, no se mostró éste muy agradecido al papa, pues seguidamente incorporó al patriarcado bizantino a los recién convertidos búlgaros, que se habían puesto en dependencia directa del papa.

Al morir Ignacio en 877, Focio fue vuelto a nombrar patriarca por el mismo emperador Basilio I que anteriormente le había depuesto. Parece que esta vez fue reconocido incluso por el pontífice romano. Convocó de nuevo un concilio, en el que se anuló el octavo ecuménico de 869 y se negó al papa toda jurisdicción en Oriente. Como es natural, el papa Juan VIII (872-882) no quiso ratificar este sínodo, el cual sigue empero valiendo entre los griegos como el legítimo octavo ecuménico, en lugar del de 869 reconocido por los latinos. El resto de la vida de Focio queda envuelto en la obscuridad. No está claro si fue realmente excomulgado por el papa. En todo caso, fue destituido en 886 por el emperador y parece que no tardó en morir.

Exteriormente considerada, la disputa sobre Focio no había introducido cambios esenciales en la relación de los bizantinos con el

conjunto de la Iglesia. A las muchas cuestiones sin resolver venía a añadirse ahora la del octavo concilio ecuménico. Pero los espíritus se habían habituado ya a dejar abiertas estas heridas de la unidad eclesiástica. Nadie, ni arriba ni abajo, tenía aún la impresión de encontrarse en un estado de cisma. Puede decirse, sin embargo, que a partir de Focio la escisión se consumó, si no formalmente, cuando menos materialmente. El concepto que los bizantinos tenían de la Iglesia había sufrido una importante alteración. Su doctrina de los cinco patriarcados (Roma, Constantinopla, Antioquía, Alejandría, Jerusalén) como partes integrantes de la Iglesia, se había ido poniendo tanto en primer plano, que no quedaba ya espacio para la primitiva constitución eclesiástica. Y aunque los teólogos bizantinos nunca hasta entonces hubieran negado teóricamente el primado jurisdiccional del sucesor de san Pedro, y aunque algunos de ellos lo hubieran defendido enérgicamente, como Máximo Confesor y Teodoro Estudita, sin embargo, se habían habituado a considerar al papa simplemente como el patriarca de Occidente. Nadie pensaba en la desproporción que implicaba esta tesis, puesto que, en realidad, los tres patriarcados orientales no existían más que de nombre y el patriarca de Constantinopla ejercía una autoridad limitada a un pequeño territorio, mientras que el llamado patriarcado romano abarcaba todo el resto de la Cristiandad.

Estas ideas se habían difundido antes de Focio. Lo nuevo que éste había aportado, y por lo que fue, si no el causante real sí el inspirador espiritual del cisma definitivo, era aquella repugnancia combinada con desprecio hacia Roma y todo lo latino, contra la que se estrellaron todos los intentos ulteriores de aproximación. El historiador eclesiástico y futuro cardenal Hergenröther, en el libro que hace cien años escribió sobre Focio y que influyó sobre toda la moderna historiografía, ha intentado exponer en un sugestivo capítulo los remotos orígenes de esta repugnancia, que poco a poco se fue agravando hasta convertirse en odio, orígenes que en realidad deben buscarse en el traslado a Constantinopla de la capitalidad del Imperio. De todos modos, conviene insistir frente a esto, que en la rica literatura teológica de la Iglesia bizantina anterior a Focio, no aparecen rastros de odio y ni siquiera de desvío contra Roma. Se había discutido con el papa, algunos de sus actos habían provocado descontento, como vemos ya en el gran campeón de la unidad eclesiástica en el siglo IV, san Basilio, que más de una vez había suspirado a propósito de la rudeza a sus ojos excesiva del «corifeo» romano; pero nadie había sentido como una humillación tener una y otra vez que someterse al papa, aceptar sus decisiones en materia doctrinal y sentenciar a sus propios patriarcas suspectos de herejía, desde Macedonio hasta Sergio y Pirro. Pero las cosas cambiaron a partir de Focio. Focio, el gran erudito seglar, el mayor científico de su tiempo, introdujo en la esfera eclesiástica el orgullo

nacional griego. Desde entonces ya nadie acudió al papa en demanda de socorro, como se había hecho aun durante las luchas con la iconoclastia; ya nadie decía «Pedro ha hablado por boca de León», como se gritó en Calcedonia. A lo sumo se podían concertar convenios con el patriarca romano, pero siempre tratándole de igual a igual, como a la otra parte en un contrato.

Consecuencias de la separación de la Iglesia griega.

La pérdida de Bizancio fue para la Iglesia católica un acontecimiento preñado de las más funestas consecuencias, casi tan trascendental como la aparición del Islam. En tiempo de Focio, y sobre todo en el siglo XI, cuando el cisma se consumó ya formalmente, esta pérdida podía parecer aún relativamente pequeña. El Imperio bizantino estaba quedando reducido a su mínima expresión. Especialmente cuando en el siglo XI hubo dejado en manos de los seljúcidas el Asia Menor, que había sido siempre el centro de su poderío, aparte de la metrópoli de Constantinopla, el emperador no gobernaba más que la despoblada península de los Balcanes. El número de fieles que con el patriarca griego se separaron de Roma, era insignificante en comparación con los dilatados países europeos que quedaban fieles al pontífice y cuya demografía reemprendía justamente entonces su marcha ascendente. Pero las consecuencias para el futuro fueron de gran trascendencia. Desde ahora la Iglesia tenía, además de la frontera meridional impuesta por el Islam, una frontera oriental que se iba prolongando hacia el norte hasta alcanzar finalmente el Báltico y cortar en dos todo el continente eurásico. La ocupación por los pueblos rusos del territorio situado allende esta frontera no se efectuó hasta una época muy posterior, y el hecho de que la Iglesia esté aún hoy excluida de este espacio no es debido sólo al cisma bizantino, sino que tiene además otras causas. Pero la verdad es que todo lo que después vino arranca de aquellos comienzos. La barrera meridional del Islam tiempo ha que la Iglesia la ha roto a trechos, y en otros la ha rebasado, asentando firmemente los pies en toda el África y en el Asia meridional. Pero el nordeste de Europa y toda el Asia septentrional, le han quedado hasta hoy cerradas.

El Islam y el cisma bizantino redujeron a la Iglesia, para toda la Edad Media, al centro y al oeste de Europa. Desde el punto de vista de su universalidad, era éste un grave inconveniente. Por otro lado esta concentración secular sobre sí misma ha contribuido no poco a reforzar interiormente a la Iglesia. Desde el apartamiento de Bizancio, el papa se halló, por decirlo así, único señor de su casa. Aunque no faltaran dentro de ésta los conflictos y las disensiones, no existía ya aquel foco interior de perturbaciones que había sido Bizancio desde los días del arrianismo.

No cabe duda que las pérdidas sufridas por Bizancio a consecuencia de su separación de la Iglesia universal, fueron mucho más graves que las de ésta. Los imperecederos valores que la cristiandad helena había creado desde los días de los apóstoles y que están perpetuados en los escritos de los grandes padres de la Iglesia, los ha guardado fielmente la Iglesia católica como un propio y precioso tesoro, del que aún hoy saca provecho. Aun sin Bizancio, la Iglesia católica se ha ido convirtiendo cada día más en Iglesia universal, desarrollándose hasta su florecimiento presente.

VI

SUPERACIÓN DE LA BARBARIE

La barbarie que se había extendido sobre toda Europa, provocada por las invasiones o, más exactamente, por el decaimiento de la civilización antigua, en cada uno de los pueblos alcanzó su punto más bajo en distintos tiempos. Mientras en Francia, Inglaterra y Alemania el ascenso empezaba ya en el siglo VIII, aunque lentamente e interrumpido por altibajos, Italia y Roma no tocaron el fondo de la barbarie hasta el siglo X.

Italia, tan vitalmente vinculada al Mediterráneo, fue el país más duramente afectado por los cambios políticos y económicos ocurridos en este espacio geográfico. Situada antes en el centro del mundo, en la encrucijada de las civilizaciones, ahora se veía relegada a una posición marginal. De no haber permanecido los papas en Roma, que seguían atrayendo sobre sí las miradas de toda la cristiandad, en la primera Edad Media apenas Italia hubiera desempeñado un papel más activo que Escandinavia. Pero, y no podía ser de otro modo, también la sede pontificia fue arrastrada por esta profunda decadencia. De hecho, el siglo X es el más obscuro de toda la historia del papado: es la época en que los papas no sólo habían perdido toda su influencia sobre la política europea, sino que apenas ejercían ninguna sobre la Iglesia.

Los papas después de Carlomagno.

En la época inmediatamente posterior a Carlomagno, este descenso del prestigio papal no era aún visible, en parte gracias a las poderosas personalidades que en el siglo IX ocuparon la sede de san Pedro: León IV, Nicolás I, Adriano II y Juan VIII.

León IV (847-855) tuvo que defenderse sobre todo de los sarracenos. En 849 obtuvo una brillante victoria naval sobre los árabes

delante de Ostia. Ello le permitió construir en la antigua Civitavecchia un nuevo puerto fortificado, que llamó Leópolis. Todavía en 846 los sarracenos habían llegado en sus correrías hasta las puertas de Roma, llegando a saquear las basílicas de los apóstoles. León IV amuralló la región del Vaticano, que fue incorporada al distrito de Roma como «ciudad de León».

Nicolás I (858-867), celebrado por sus contemporáneos como «un segundo Elias», sometió a la obediencia a muchos obispos levantiscos, como el de Ravena y al orgulloso, aunque muy capaz, Hincmaro de Reims. Excomulgó al rey de Francia Lotario, por negarse a dejar su concubina Waldrada. Intervino en las turbulencias de la Iglesia bizantina, al tomar partido en pro de Ignacio contra Focio. A los búlgaros, que se habían establecido al sur del curso bajo del Danubio y habían abrazado el cristianismo, les envió misioneros con instrucciones dogmáticas que son también interesantes para la historia de la Teología.

Adriano II (867-872) intervino con sus delegados en el octavo concilio ecuménico de Constantinopla del año 869, en el que Ignacio fue repuesto en su sede episcopal, pero no pudo evitar que el mismo Ignacio apartara a los búlgaros de Roma y los atrajera hacia Constantinopla. Para ello Ignacio eligió en calidad de legado a san Metodio, que anteriormente había actuado como misionero entre los eslavos por encargo del emperador, y le nombró arzobispo de Sirmio (Mitrovitza, en el Save). Metodio y su hermano Cirilo eran oriundos de Salónica. Después de una pasajera actividad entre los kázares turcos de Crimea, en 863 se trasladaron a Moravia. Celebraban la liturgia en lengua eslava, a la cual dotaron de una escritura propia, el alfabeto glagolítico. Nicolás I los llamó a Roma para que rindieran cuentas de su misión, y allí murió Cirilo. Adriano II volvió a enviar a Metodio a Moravia, aceptó el eslavo como lengua eclesiástica y protegió al misionero contra las asechanzas de los obispos bávaros de Ratisbona y Passau, los cuales habían hecho ya algunos intentos de evangelización en Bohemia y Moravia e invocaban por tanto derechos más antiguos sobre aquellas regiones. El eslavo eclesiástico desapareció luego en Bohemia y Moravia, mientras se introducía entre los búlgaros, servios y finalmente entre los rusos.

Juan VIII (872-882) después de la muerte de Ignacio reconoció a Focio como patriarca, pero rechazó el concilio de 879 con sus decretos antirromanos inspirados por aquél. Volvió a llamar a san Metodio a Roma, y le protegió contra las acusaciones de los bávaros. Juan VIII fue el último gran papa de este tiempo. Después de él empieza para el papado aquella tenebrosa época, el *saeculum obscurum,* llamado también el siglo de hierro por los historiadores italianos, aunque «hierro» no indica aquí que se tratara de un tiempo belicoso y heroico: las circunstancias eran muy precarias, y las turbulencias no eran obra de héroes sino de enanos.

El siglo obscuro del papado

Para desdicha de los papas de este tiempo, les falló incluso el Imperio, que de acuerdo con la idea que lo informaba era el encargado de

aportar al papado la protección y seguridad en caso necesario. El imperio de Carlomagno fue dividido entre sus numerosos sucesores, perdiendo así todo su poder. La corona imperial pasaba de un príncipe a otro. Con Carlos III el Gordo, que en 887 fue destronado por los príncipes, se extinguió la descendencia masculina de Carlomagno. El papa Formoso (891-896) coronó emperador a Guido, duque de Espoleto, que por línea materna era bisnieto de Ludo vico Pío. Contra él y su hijo, Lamberto de Espoleto, se levantó Arnulfo, duque de Carintia, descendiente también de Ludovico Pío, aunque por línea bastarda, y reclamó para sí la corona. Formoso se vio obligado a coronar también emperador a Arnulfo (893).

A partir de entonces hizo estragos en Roma una interminable guerra civil entre espoletanos y antiespoletanos, entre partidarios del papa Formoso y sus adversarios, aun mucho después de fallecido este papa. Con todo esto se perdió por completo de vista la cuestión del Imperio. Toda la atención estaba puesta en las contiendas y rivalidades de las familias romanas, que nombraban papas a sus propios miembros e intentaban destronar a los papas erigidos por las familias adversarias. La confusión llegó a tales extremos, que de algunos de tales pontífices, que a veces sólo lo fueron durante unas semanas o aun días, no conocemos sino los nombres, y ni siquiera estamos siempre seguros de que fueran papas legítimos.

Esta incerteza viene también de la ausencia de fuentes documentales. No había ni que pensar en llevar las actas al día, y nadie se ocupaba de escribir historias. Hay motivos para dudar de que todos estos papas supieran leer y escribir. La única fuente escrita conservada es la obra de Luitprando de Cremona, que vivía muy alejado de Roma, un charlatán insípido que sólo se interesa por las chismorrerías, sin nada positivo.

Una anécdota relativamente bien documentada, que pinta gráficamente la barbarie de la época, es la del papa Esteban VI, que hizo desenterrar el cadáver de Formoso, lo juzgó ante un tribunal y lo arrojó luego al Tíber. Poco después el propio Esteban fue estrangulado en la cárcel.

Los condes de Túsculo.

Entre las familias romanas que se disputaban el papado, alcanzó una especial importancia la de los condes de Túsculo (Frascati). Alberico II, conde de Túsculo, desde 932 hasta su muerte en 954, fue principe de Roma con el título de «Princeps et senator». Su hermano Juan XI fue papa (931-936). Alberico era un hijo de su bárbara época, pero un buen gobernante. Después de fallecido su hermano, elevó al pontificado al excelente benedictino León VII (936-939), quien llamó a Roma al gran abad Odón de Cluny y emprendió con él una reforma de la vida monástica. Alberico le

regaló el monasterio de los santos Alejo y Bonifacio en el Aventino, que pronto envió misioneros hacia los eslavos del Norte. Como vicario suyo en Alemania nombró León al arzobispo de Maguncia. Sobre todo se reanudaron las relaciones con las iglesias extranjeras, que desde Formoso habían quedado poco menos que interrumpidas. Agapito II (946-955) convino con el rey alemán Otón I la organización eclesiástica en Sajonia.

Antes de morir Alberico recomendó que se eligiera papa a su hijo Octaviano. Dadas las circunstancias, mejor era que el poder temporal y el espiritual estuvieran en Roma reunidos en una misma mano. Lo malo fue, sin embargo, que Octaviano, que tomó el nombre de Juan XII (955-964), al tiempo de su elección no contaba más de dieciocho años, y aún más tardé no dio muestras de haber sentado la cabeza. Un paso importante de Juan XII fue el de invocar la ayuda del rey alemán Otón I, para defenderse de su enemigo Berengario de Ivrea, que se había erigido en rey de Italia. Otón llegó a Roma en 961 y Juan XII le coronó emperador. Sus últimos predecesores habían sido emperadores sólo de nombre, y desde 915 ni siquiera se había celebrado coronación alguna. Ahora el papado disponía otra vez de un verdadero defensor, y la verdad es que Otón I y sus sucesores de las dinastías sajona y salia fueron hombres no sólo extraordinariamente capaces, sino también profundamente religiosos y atentos siempre al bien de la Iglesia. Si el papado pudo remontar lentamente el abismo en que había caído en el siglo X, fue en gran parte el mérito de estos soberanos, a pesar de la arbitrariedad de que dieron pruebas en algunos de sus actos. Hay que reconocer, no obstante, que por el momento la coronación del rey alemán no hizo sino agravar la confusión. Apenas Otón había vuelto la espalda, cuando el frívolo Juan XII empezó a conspirar contra él. Otón regresó a Roma, el papa escapó y el emperador le declaró depuesto de su cargo; en su lugar hizo elegir a un León VIII. Pero en cuanto se hubo vuelto a marchar Otón, los romanos expulsaron a su papa y llamaron a Juan XII; éste se vengó sangrientamente de sus enemigos, pero murió al poco tiempo. Fue éste uno de los papas más indignos que ha habido, incluso en su vida privada. En su lugar los romanos eligieron a Benedicto V, llamado el Gramático, o sea, el «instruido», sobrenombre significativo, y que indica cuán rara era la cultura en aquel tiempo. Pero el emperador se presentó una vez más en Roma, volvió a entronizar a su León VIII y desterró a Benedicto V a Hamburgo, donde murió en olor de santidad.

Los Crescencios.

Después de la pronta muerte de León VIII, la familia de los Crescencios, que era entonces la más destacada en Roma, erigió papa a Juan XIII (965-972). Éste se mantuvo adicto a Otón y coronó emperador al

hijo de éste, Otón II. Mas después de él no tardaron en estallar nuevos escándalos. Los Crescencios hicieron dar muerte a Benedicto VI (973-974) y nombraron pontífice a Bonifacio VI. La cifra VI ha sido casi siempre de mal agüero para los papas. Bonifacio VI, que estaba complicado en el asesinato de su antecesor, al tener noticia de que se acercaba Otón II, huyó a Constantinopla con las arcas del tesoro. Vuelto a partir el emperador, Bonifacio regresó a Roma, encerró en el castillo de Santángelo al papa que en su ausencia había sido elegido, Juan XIV, un hombre digno, y lo dejó morir de hambre; también él murió al poco, repentinamente. Los enfurecidos romanos colgaron su cadáver en la estatua de Marco Aurelio, que antes estaba ante la basílica de Letrán y ahora está en la plaza del Capitolio. Su sucesor Juan XV (985-996) fue expulsado por los Crescencios; lo devolvió a Roma la viuda de Otón II, la princesa bizantina Teófanes. Empezó entonces para el papado una época de mayor tranquilidad.

Debemos guardarnos de juzgar estos inauditos escándalos con un criterio moderno. El menor de los trastornos sufridos entonces por la sede apostólica tendría hoy consecuencias inimaginables para el conjunto de la Iglesia. Pero en aquellos tiempos la Iglesia no tenía enemigos, ni había movimientos antirreligiosos. Por otra parte, tampoco hay que pensar que los escandalosos sucesos de Roma dejaran indiferente al resto de la cristiandad. En un sínodo celebrado en Reims el año 991, un obispo sacó a colación el estado de cosas que prevalecía en Roma, y sobre todo los crímenes de Bonifacio VI, que por cierto eran ya viejos de casi veinte años, y exclamó: «Un papa que no tuviera caridad, y sólo estuviese hinchado de ciencia, sería un Anticristo. Pero si no tiene ni caridad ni ciencia, está en el templo de Dios como si fuera un ídolo. ¿Qué instrucciones hemos de pedir a un bloque de piedra?»

Alemania bajo los emperadores sajones

La dinastía alemana, que ostentaba la corona imperial desde 961, era una familia de santos. La madre de Otón I, Matilde, así como su esposa Adelaida, son veneradas en los altares, y también su hermano san Bruno, obispo de Colonia. El sobrino nieto de Otón I y tercer sucesor en el trono fue Enrique el santo, esposo de santa Cunegunda. La hermana de Enrique, santa Gisela, casó con san Esteban I, rey de Hungría, y fue madre de san Emerico.

A los ejemplos dados desde arriba venía a responder el floreciente estado de la Iglesia en Alemania. San Bruno, hermano de Otón I, en su calidad de obispo de Colonia (953-965) administraba también el ducado de Lorena y favoreció allí la reforma monástica benedictina iniciada en Gorze,

junto a Metz. Amigo y consejero de Otón I fue también san Ulrico, obispo de Augsburgo (f 973); éste apoyó a Otón en la derrota inferida a los húngaros en Lechfeld (955), que puso término a sus devastaciones en la Alemania meridional.

Ulrico había sido educado en el monasterio de san Galo, que era entonces una escuela de ciencias sagradas y profanas. Prior de San Galo fue durante un tiempo el beato Notker, más tarde obispo de Lieja (972-1008), sobrino de Otón I. Otro Notker, el famoso y santo Labeón, trabajó durante toda su vida como profesor en San Galo (f 1022). Tradujo clásicos latinos al alemán y contribuyó a la formación de una lengua alemana literaria.

Amigo de Ulrico de Augsburgo fue san Conrado, que es venerado como patrón de las diócesis de Friburgo. Fue obispo de Constanza desde 934 a 975 y, entre otros, fundó el monasterio benedictino de Weingarten. Su segundo sucesor, san Gebardo de Constanza (980-995) fundó la abadía de Petershausen.

Fue una gran personalidad, como obispo y como político, y es también venerado como santo, Willigis, arzobispo de Maguncia, canciller y regente del Imperio después de la muerte de Otón II y Otón III. De su círculo inmediato procedía Burcardo, obispo de Worms (f 1025), cuya recopilación de decretales es de gran importancia en la historia del derecho canónico.

En Baviera actuaba entonces san Wolfgango, obispo de Ratisbona (972-994), que había sido benedictino en Einsiedeln. Apoyó abnegadamente la creación del obispado de Praga (973), que quedó así separado de su diócesis. En Bohemia la resistencia del paganismo había sido muy tenaz, y el partido anticristiano había asesinado en 935 al duque Wenceslao. Desde la instauración de la sede episcopal de Praga por obra del duque Boleslao II, Bohemia se hizo definitivamente católica. Como segundo obispo de Praga, el arzobispo de Maguncia Willigis, a cuya archidiócesis pertenecía aquella ciudad, consagró al checo Vojciech o Adalberto, el cual empero pronto renunció a su dignidad e ingresó en el monasterio benedictino de san Alejo en Roma. Por orden del papa, tuvo que regresar a Praga en 992; introdujo los benedictinos en Bohemia y fundó la abadía de Brevnov, pero al final partió a evangelizar a los prusianos, paganos aún, y sufrió el martirio en 997 en Tenkitten, junto al Frisches Haff. Una suerte análoga sufrió Bruno de Querfurt, como Adalberto amigo personal de Otón III. Bruno fue consagrado en 1004 como obispo misionero y cuatro años más tarde fue asesinado en Braunsberg con dieciocho compañeros. En la Marca Oriental, gobernada desde 975 por los Babenberger con título de margraves y con el de duques desde 1156, el obispo de Passau, Piligrim (971-991), desarrolló una especial actividad. Celebró sínodos en Lorch junto a Linz, Mautern y Mistelbach junto a Wels,

y fundó en 984 la colegiata de Melk, que más tarde adoptó la regla benedictina.

Entran ya en el siglo XI los dos santos obispos de Hildesheim, Bernwardo (f 1022) y Godehardo (f 1038), así como el amigo del emperador Enrique II el Santo, el asceta Popón, originario de Flandes, desde 1020 abad de Stablo y encargado de la alta dirección de otros monasterios benedictinos, como Echternach, Hersfeld, San Galo, en todos los cuales propulsó la reforma inspirada por Cluny. En el Norte trabajaba entonces otro amigo de Enrique II, Meginwerk o Meinwerk, al que en 1009 Willigis consagró obispo de Paderborn (f 1036). A él se debió el florecimiento de esta diócesis, hasta entonces pobre e insignificante, construyó la catedral y fundó en 1015 el monasterio de Abdinghof, que hizo ocupar por benedictinos de Cluny.

Es éste el tiempo del primer estilo románico en Alemania, poderoso a la vez que elegante, henchido de piedad y de gozo de vivir, transido de juventud y de aromas de primavera. Entre lo poco que se ha conservado, figura la colegiata de Gernrode, que se remonta al siglo X, la iglesia palaciega de Quedlinburgo, en la que fue enterrado Enrique I, el padre de Otón I. De las edificaciones levantadas en Paderborn por Meinwerk se conserva la encantadora capilla de san Bartolomé, y de las de Bernwardo de Hildesheim, que era él también artista, la magnífica iglesia de san Miguel. También en el sur quedan monumentos de esta época, como la colegiata de Moosburgo cerca de Frisinga y la iglesia conventual de Reichenau, cerca de Constanza, en las que por lo demás se contienen elementos de épocas anteriores. De las grandes edificaciones catedralicias empezadas hacia el año 1000, en Worms, en Maguncia por obra de Willigis, en Bamberga por Enrique II, nada se ha conservado, pues sus proporciones resultaron ya insuficientes para la generación siguiente, la cual las substituyó por las imponentes catedrales imperiales.

En aquel tiempo, que es quizá el más católico e impregnado de espíritu eclasiástico de su historia. Alemania fue, como nunca, puramente alemana. Los germanófilos de nuestros tiempos no debieran haberlo olvidado. En lugar de bautizar a sus hijos con nombres sacados de la mitología islandesa, mejor hubieran hecho imponiéndoles los nombres de Wolfelmo de Brauwelier, Tietmaro de Merseburgo o Gotardo de Hildesheim.

Cluny

La historia de la Iglesia podría compararse con una sinfonía construida en forma de fuga: en determinados momentos se da entrada a nuevas voces, a nuevos instrumentos que por un tiempo parecen tomar la

dirección del conjunto, hasta que se funden en la creciente sonoridad del coro general. Una de las voces, que al principio parecía sonar en el desierto y que con el tiempo llegó a llenar todo el mundo entonces conocido, fue la del monasterio de Cluny.

Cluny está situado (o estaba, pues hoy apenas quedan restos de él, ya que su gigantesca basílica románica fue destruida, en tiempos de la Revolución francesa) unos ochenta kilómetros al norte de Lyon, no muy lejos de Luxeuil y de la región donde se levantaron más tarde el Cister y luego Prémontré. Es curioso que los grandes impulsos monásticos surgieran precisamente en esta región. Verdad es que en la Edad Media estaba, por decirlo así, en el corazón de Europa. Pero de seguro que no se les ocurrió a los monjes aprovecharse de las facilidades de comunicación. Lo que buscaban era la soledad y fundaron sus claustros lo más lejos posible de las grandes vías de tránsito.

Cluny fue fundado en 910 por el duque Guillermo de Aquitania. Según el documento de fundación, el nuevo monasterio no debía estar sometido a ningún señor ni temporal ni espiritual, sino sólo a la Sede Apostólica, en signo de lo cual venía obligado a pagar un tributo feudal de carácter típicamente medieval: cinco guldas de oro cada cinco años, para mantener las lámparas que ardían en Roma ante el sepulcro del príncipe de los apóstoles. Que un monasterio dependiera directamente de la Santa Sede, no constituía ninguna novedad. Sin embargo, ahí estaba uno de los gérmenes de la futura grandeza de Cluny, y uno de los puntos de su futuro programa.

El feudalismo.

El antiguo Imperio romano había sido un estado de funcionarios. El poder del emperador descansaba en el hecho de reunir en sus manos las atribuciones de los magistrados superiores. Era comandante supremo del ejército —esto es lo que significa el título de *Imperator*—, juez supremo, jefe de la administración civil y de la Hacienda. El soberano medieval no era, en cambio, un funcionario, sino un terrateniente. El país, el suelo, pertenecía al rey. Sólo que éste no se cuidaba de administrarlo directamente, sino que lo confiaba como *beneficium,* como feudo, a sus vasallos, los cuales venían obligados en cambio a prestarle servicios, sobre todo en la guerra. El vasallo podía a su vez pasar a otro su *beneficium,* adquiriendo así sus propios vasallos. Semejante relación de vasallaje podía ser muy laxa. Nos enfrentamos, pues, en la Edad Media con un concepto de Estado totalmente distinto del anterior, o, mejor dicho, no existe en ella propiamente un estado, sino una multiplicidad de grandes y pequeños señores territoriales que están entre sí en las más diversas, y variables relaciones jurídicas, y a veces totalmente desvinculados de los demás. De

ahí que los mapas políticos de nuestros modernos atlas históricos sean, a menudo, totalmente engañosos, cuando pintan de un solo color grandes territorios, dando la impresión de que en cada momento dado pudiéramos decir con una sola ojeada si «Italia» o «Borgoña» o «Aquitania» pertenecían a «Francia» o a «Alemania». Las relaciones feudales se entrecruzaban constantemente. Un príncipe podía ser feudatario de otro en cuanto a una determinada pieza de territorio, y acaso el segundo lo fuera del primero con referencia a otras tierras. No sólo se daban en feudo tierras, sino también derechos, aduanas, usufructos.

En el antiguo estado de funcionarios el peligro que amenazaba a la Iglesia era el de ser incorporada a la jerarquía administrativa, de modo que los obispos se convirtieran en empleados estatales. La Iglesia bizantina cayó víctima de este peligro. Nada semejante era de temer en la Edad Media occidental; pero sí había el riesgo de que los obispos, abades y párrocos pasaran a ser vasallos de los grandes o pequeños señores.

Las iglesias propias.

El señor feudal que edificaba una iglesia en sus tierras, daba esta iglesia como *beneficium* a un sacerdote, el cual por este hecho quedaba convertido en su vasallo. Estas iglesias, llamadas «propias», poco a poco superaron con mucho en número a las iglesias que estaban exentas de toda relación feudal. El mismo caso se daba con los monasterios. El fundador entregaba el monasterio por él construido en feudo a un abad, y naturalmente a todos sus sucesores. Y como el señor seguía siendo siempre el dueño, podía también entregar parte del *beneficium* a otra persona, que a lo mejor ni siquiera formaba parte del claustro. Así se daba el caso de monasterios muy ricamente dotados, que apenas tenían de qué vivir, pues la mayor parte de sus rentas iban a parar a manos de un clérigo secular o incluso de un seglar, a título de abad comendatario.

Asimismo, los príncipes se consideraban como señores feudales de los obispos, sobre todo en Alemania, donde la mayoría de sedes episcopales habían sido fundadas y dotadas por los reyes.

Mientras el señor feudal estuviera sinceramente interesado en el bien de la Iglesia y favoreciera su ministerio pastoral, el sistema no solía tener malas consecuencias. Por el contrario, las iglesias y monasterios propios tenían en sus señores unos protectores contra los ataques de extraños. Pero en conjunto el sistema era de lo más inconveniente. Nada era más fácil que una persona totalmente inadecuada entrara en posesión de una jurisdicción eclesiástica, por el simple hecho de haberse mostrado servicial al señor, o porque éste esperaba poder contar con sus servicios. La amenaza era especialmente grave para los monasterios. Una comunidad monacal es un aparato extraordinariamente sensible. El establecimiento más floreciente

puede quedar arruinado en poco tiempo, por la gestión de un abad indigno. Vemos, en efecto, que, sobre todo en los últimos años de la época carolingia, toda Europa estaba llena de monasterios, los cuales empero no podían llegar a florecer de veras, oprimidos como estaban por su condición de propiedades feudales.

Apogeo de Cluny.

En semejante estado de cosas, el hecho de que Cluny, desde un principio y expresamente, no perteneciera a ningún señor, sino que fuera un establecimiento puramente eclesiástico, poseía una significación especial. Andando el tiempo, la emancipación de la Iglesia de las trabas del feudalismo medieval fue uno de los principales puntos del programa de Cluny. Tenía también un sentido simbólico el que Cluny se hubiera puesto bajo la exclusiva dependencia de la Santa Sede. Como era de prever, de la fidelidad al papa subrayada ya desde la fundación, surgió con el tiempo otro de los puntos del programa de reforma: la emancipación del papado del poder de los señores temporales. Téngase en cuenta, para hacerse cargo de lo que ello significaba, que en tiempo de la fundación de Cluny, el papa, bajo cuya directa protección se colocó el nuevo monasterio, era Sergio III, en los años más tenebrosos del «siglo obscuro», cuando los condes de Túsculo dominaban Roma y trataban la sede apostólica como si fuera su iglesia propia.

El primer abad de Cluny fue Berno, quien hizo de la nueva fundación un modelo de monasterios benedictinos. Ya bajo el segundo abad Odón (924-942) su fama rebasaba ampliamente las fronteras de Francia. Le siguieron Aymardo (942-965), quien puso orden en los asuntos económicos de la casa, Máyolo (965-995), y luego dos grandes que entre ambos rigieron durante más de un siglo: Odilón (994-1048) y Hugo (1048-1109), el último de los cuales dio la codificación definitiva a las reglas y usos de Cluny. Después del desdichado abad Poncio (1109-1122), que fue destituido y excomulgado, vuelve a venir una gran personalidad, Pedro el Venerable (1122-1156), cuyo gobierno representa el punto culminante de poder y esplendor externo del monasterio.

Desde Cluny se fundaron nuevos monasterios, pero las más veces eran ya antiguos monasterios que se le afiliaban. Ya en tiempos de Odón, el abad de Cluny extendía su autoridad sobre sesenta y cinco monasterios. Los monasterios adheridos dependían de Cluny, y esta dependencia solía expresarse en el hecho de ser dirigidos por un prior nombrado por el abad de la casa madre; además, sus novicios hacían su preparación en Cluny. Pero había también monasterios que, sin entrar en una vinculación real con Cluny, adoptaban las prácticas cluniacenses e introducían reformas, a veces con ayuda de monjes de aquel establecimiento. Algunos de éstos formaban

a su vez, con los monasterios reformados que de ellos dependían, nuevas agrupaciones monásticas, de importancia apenas inferior a la del propio Cluny, como Aurillac en Auvernia, Gorze en Lorena, Hirsau en la Selva Negra wurtemburguesa y Cava en la Italia meridional. La reforma de Hirsau se difundió ampliamente en Alemania, hasta Turingia. Aún hoy las ruinas de Paulinzella, en Rudolstadt, son un buen testimonio del estilo arquitectónico de Hirsau, al que se deben las más puras muestras del románico alemán en el siglo XII. Cava, en Salerno, aún hoy existente, fue fundado en 1011 por el longobardo Alferio, que se había hecho monje en Cluny bajo el abad Odilón. En el siglo XII dependían del abad de Cava veintinueve abadías, noventa, prioratos, trescientas cuarenta iglesias, con un total de cinco mil monjes, repartidos entre el Sur de Italia y Sicilia, y hasta en Palestina. En España la reforma cluniacense fue introducida por Alfonso VI de Asturias y Castilla, y en Inglaterra por Guillermo el Conquistador.

Las razones de la expansión de Cluny y de la enorme influencia que gracias a sus reformas llegó a poseer sobre la Iglesia entera, deben buscarse ante todo en la fuerte personalidad y el tiempo de gobierno extraordinariamente largo de sus abades. En los dos siglos y medio que van desde su fundación hasta la muerte de Pedro el Venerable, Cluny no tuvo más que ocho abades, mientras que en el mismo período hubo cincuenta y cinco papas. De estos ocho abades, siete fueron elevados a los altares. Ellos dieron a Cluny y a su unión monástica, estabilidad, solidez y tenacidad. La tenacidad no debe entenderse en el sentido de que Cluny realizara una política de poder, o que estuviera animado de un espíritu de conquista. Los cluniacenses no querían ser otra cosa que monjes, y monjes muy severos. Sólo que, paso a paso, Cluny llegó a abarcar una parte tan grande de la Iglesia, que casi se convirtió en la Iglesia misma.

En Cluny se oraba mucho, demasiado casi. No quedaba tiempo ni para el estudio. Más tarde los cistercienses reprocharon a los cluniacenses que sólo se cuidaban de rezar, desatendiendo el trabajo. Pero rezar, sí lo hicieron. Y el pueblo confiaba en sus rezos. Las oraciones por los difuntos, que era una de las especialidades de Cluny, fueron una de las principales fuentes de su riqueza, así como su generosidad con los pobres. Los fieles no paraban de hacerles donaciones, pues sabían que Cluny no olvidaba a sus difuntos ni a los pobres. En 998 Odilón introdujo como fiesta especial la Conmemoración de los fieles difuntos, que en 1030 fue fijada en el 2 de noviembre, y que es aún hoy celebrada en esta fecha por toda la iglesia latina.

Los eremitas.

Junto a los cluniacenses, y en parte bajo su influjo, se produjo, desde principios del siglo XI, otro movimiento monástico, también sobre la base de la regla benedictina: las congregaciones de eremitas. Su centro era el norte de Italia.

Desde los días de los monjes egipcios, el separarse del mundo del modo más completo posible, había sido siempre el sumo ideal monástico. Sólo que la experiencia había demostrado que la simple soledad, lejos de toda comunidad y exenta de toda obediencia, no era el mejor medio de hacer realidad este ideal. Los ermitaños de las leyendas populares no constituían un tipo monástico reconocido como tal. Lo que sí se admitía, y se aprobaba, es que uno o varios monjes se retiraran a una celda junto a la iglesia del monasterio, donde estaban aún sometidos a la disciplina de la casa y desde donde podían participar en los oficios divinos, viviendo por lo demás en una especie de prisión voluntaria. Semejantes celdas de inclusión o de reclusión, las había en muchos monasterios, y generalmente estaban ocupadas.

Santa Wiborada vivió así como inclusa en el monasterio de san Galo. A través de la ventana de su celda instruyó en la vida espiritual al joven san Ulrico, el futuro gran obispo de Augsburgo. En esta misma celda fue asesinada en 926 por los húngaros. Otro incluso célebre fue Simón, un armenio y monje basiliano, que después de largas peregrinaciones se hizo encerrar en el convento de Polirone, cerca de Mantua, y murió en 1016. Otro Simón, un griego de Siracusa, vivió como incluso en la «Puerta Negra» de Tréveris (f 1035).

Ya en el siglo IX el presbítero Grimlach había compuesto en Reims una regla para los inclusos, que las más veces no vivían solos en sus celdas, sino con otro o con dos más. En ella describe con toda precisión cómo deben estar construidas las celdas, con una ventana que dé a la Iglesia y una reja locutorio hacia fuera, y también un pequeño huerto y hasta un cuarto de aseo.

La idea de organizar todo un cenobio de inclusos, o sea una colonia de eremitas, procede de san Romualdo. Su preocupación había sido siempre hallar formas de vida lo más rigurosas posible. Su ideal se concretó cuando en el monasterio cluniacense de San Miguel de Cuixà (Pirineos) descubrió el alto valor que tenían el orden y la disciplina. A partir de 992 fundó sus colonias de eremitas: Fonte Avellana, Pomposa, Pereum junto a Ravena. El emperador Otón III, que le veneraba en alto grado y que dirigido por él se sometió a severas penitencias, le impulsó a aceptar la abadía de San Apolinar «in Classe», pero luego renunció a su dignidad y fundó hacia 1012 en las cercanías de Arezzo una colonia llamada «Camaldoli», de la cual la orden entera tomó más tarde el nombre de camaldulenses. Camaldoli consta de dos partes: el edificio claustral para la administración y la enseñanza de los novicios, y lejos de él la aldea de los

eremitas, rodeada de altos muros. Cada monje tiene su casita, provista de taller y huerto. En el centro está la iglesia.

Después de la muerte de san Romualdo surgieron nuevos eremitorios, Vallumbrosa en Florencia, Camáldula en Nápoles. También las cartujas, surgidas a finales del siglo XI, son una continuación del tipo de vida introducido por san Romualdo, aunque no estén basadas en la regla de san Benito.

Los monasterios camaldulenses tenían entre sí una unión laxa, pero todos estaban colocados bajo la especial protección de la Santa Sede. Nunca fueron muy numerosos; lo impedía ya el extraordinario rigor de su regla, pero contribuyeron muy señaladamente a la renovación religiosa del siglo XI. De ellas salió san Pedro Damián, uno de los principales campeones de la reforma.

Pero con lo que mayormente influyeron los camaldulenses, como también los cluniacenses, fue con el ejemplo que daban de su profundo ardor religioso. Y fervor y sentimiento de responsabilidad era lo que más se echaba de menos en aquella época: en los señores temporales, muchos de los cuales consideraban y trataban como sus servidores a obispos, abades y párrocos; sobre todo, en la turbulenta Roma del siglo X, sin excluir siquiera a los papas. De todos modos, la salvación no podía venir sólo del mudo ejemplo de los monjes. En Roma, especialmente, hacía falta una mano enérgica que cortara por lo sano, y esto es lo que hicieron los emperadores.

LOS PAPAS BAJO LA INFLUENCIA DE LOS EMPERADORES

Otón I y su hijo Otón II, prematuramente fallecido, habían intervenido en los asuntos romanos animados de las mejores intenciones, pero sin obtener resultados apreciables. Es curioso que lo consiguiera, en cambio, el tercer Otón, que personalmente no se distinguía por su energía, a lo cual contribuía su excesiva juventud, pero que pudo aprovecharse del enorme prestigio que su padre y su abuelo habían sabido ganar para la corona imperial.

Gregorio V y Silvestre II.

Al morir Juan XV en 996, Otón III estaba justamente de camino hacia Roma. Los romanos le pidieron que eligiera él mismo al nuevo papa. Otón III contaba entonces dieciséis años, era profundamente religioso, había sido educado por los mejores maestros y era además un idealista exaltado, que sólo soñaba con el esplendor del antiguo Imperio romano. Designó como papa a su pariente y capellán Bruno, que sólo tenía veinticuatro años y era tan idealista como el emperador. Fue elegido papa

con el nombre de Gregorio V, pero después de prometedores comienzos murió en 999. Seguidamente Otón III designó como pontífice a su antiguo maestro Gerberto. Gerberto era francés, obispo de Reims y luego de Ravena, y su ciencia le había valido tal admiración, que la leyenda popular ha hecho de él un hechicero. Tomó el nombre de Silvestre II. No menos idealista que Gregorio V, era, en cambio, un hombre maduro. Por primera vez después de largo tiempo, la Iglesia volvía a tener un papa capaz de abarcar con una mirada la cristiandad entera. Silvestre organizó la jerarquía eclesiástica para los polacos, ya casi enteramente cristianizados, estableciendo la metrópolis en Gnesen, y para Hungría, con sede metropolitana en Gran. Confirió el título de rey al que hasta entonces había sido duque de Hungría, san Esteban.

Nuevo dominio de los tusculanos.

Tras la prematura muerte de Otón III (1002) volvió a estallar en Roma la discordia entre los condes de Túsculo y los Crescencios, que ya habían promovido alborotos bajo Gregorio V, y que ahora llegaron hasta erigir un antipapa. Pero el nuevo emperador Enrique II impuso el papa legítimo, Benedicto VIII (1012-1024), de la familia de los tusculanos. Benedicto VIII coadyuvó a la victoria naval que písanos y genoveses obtuvieron sobre los sarracenos en Luna, gracias a la cual se arrebató Cerdeña a los musulmanes. En 1020 el papa se trasladó a Alemania y consagró la catedral de Bamberga, fundada por Enrique II. Luego, en compañía del emperador, celebró un sínodo en Pavía, en el que se insistió sobre el celibato de los clérigos. También se dictaron decretos contra la simonía, o sea la concesión de órdenes sagradas a cambio de dinero u otras ventajas. Bajo este concepto de simonía se fueron poco a poco comprendiendo todos los abusos a que había dado lugar la dependencia feudal de la Iglesia y que finalmente habían de desembocar en la cuestión de las investiduras.

Los condes de Túsculo volvían a ser, como cien años atrás, los dueños de Roma. El hermano de Benedicto VIII, Alberico, regía la ciudad con el título de cónsul. Muerto Benedicto VIII, un tercer hermano fue elegido papa con el nombre de Juan XX. Éste coronó emperador a Conrado II. A las fiestas de la coronación asistieron los reyes Rodolfo III de Borgoña y Canuto de Dinamarca e Inglaterra. Por lo demás, lo que sobre todo interesaba a Juan XX era dinero. El emperador bizantino Basilio II se lo ofreció si reconocía al patriarca de Constantinopla el título de «patriarca ecuménico», que los pontífices anteriores le habían negado siempre. Juan XX no hubiera tenido reparos en hacerlo, pero al fin se echó atrás ante la indignación de los cluniacenses. Después de su muerte en 1033, la familia de los condes de Túsculo, que a cualquier precio quería ver ocupada la Silla

de san Pedro por uno de los suyos, hizo papa al hijo de Alberico, Teofilacto, que no contaba más que trece años. El muchacho, que tomó el nombre de Benedicto IX, fue a poco expulsado por los romanos; pero el emperador Conrado II lo repuso, pues al fin y al cabo él era el legítimo papa. Siguió una nueva expulsión y un nuevo regreso. Finalmente, para poner término al escándalo, el rico arcipreste de San Juan «in Porta Latina», Juan Graciano, le prometió una generosa pensión si abdicaba, y así lo hizo Benedicto IX, contra el cual sus adversarios habían ya designado a un antipapa, Silvestre III.

Intervención de Enrique III.

Juan Graciano había obrado con la mejor intención. Pero fue una imprudencia que aceptara luego la dignidad papal. Gregorio VI, que tal fue el nombre que adoptó, poseía todas las cualidades requeridas para ser un buen pontífice, y los que estaban animados de un riguroso espíritu eclesiástico, como san Pedro Damián, saludaron su advenimiento con entusiasmo. Pero ya que uno de los principales puntos del programa de reforma se refería a la simonía, el comercio con los cargos eclesiásticos, resultaba cuando menos inoportuno que el papa reinante hubiera dado dinero a su predecesor para que abdicara de su dignidad. Además, Benedicto IX no tardó en arrepentirse de su renuncia, y volvió a levantarse como papa, lo mismo que el antipapa Silvestre III. La confusión se hizo indescriptible, y sólo el emperador podía ponerle remedio. Se llamó a Enrique III, el sucesor de Conrado II. Enrique celebró un sínodo en Sutri, al norte de Roma. Benedicto IX, que había ya abdicado, y Silvestre III, que jamás había sido un papa legítimo, fueron depuestos definitivamente. Gregorio VI consintió en dejar voluntariamente el trono papal, y para que no surgiera ningún otro cisma, el emperador se lo llevó consigo a Alemania. Le acompañaba un joven clérigo romano, Hildebrando, que estaba destinado a desempeñar un gran papel histórico. Gregorio VI murió en Colonia en 1047.

Hasta tal punto parecía ser el emperador la única instancia capaz de imponer orden, que todo el mundo estaba de acuerdo en que él nombrara, sin más ni más, a los papas siguientes. Sus dos primeros papas, Clemente II, antes obispo de Bamberga, y Dámaso II, obispo de Brixen, ambos hombres de grandes dotes, murieron poco después de su elevación al solio. Entonces Enrique III eligió papa al obispo de Toul, un alsaciano que tomó el nombre de León IX. Pero, no satisfecho éste con la designación imperial, quiso ser elegido en Roma según las reglas. En su viaje hacia Italia tomó consigo al joven Hildebrando, que después de la muerte de Gregorio VI había tomado el hábito monacal, posiblemente en Cluny. Hildebrando sirvió a León y a sus sucesores, hasta su propia elección como papa, en

distintos puestos de gran responsabilidad, y fue en todo la verdadera alma de la reforma, a tal extremo que con razón puede hablarse de una edad de Hildebrando. León IX celebró varios sínodos, además de Roma, en Pavía, Reims y Maguncia, en los cuales el programa de reforma fue completado en todos sus puntos: lucha contra la simonía, contra la concesión de cargos eclesiásticos por los seglares, e imposición del celibato. En el año 1052 tuvo León IX que prestar atención al creciente poder de los normandos en el sur de Italia.

Los normandos.

Los normandos son los predecesores de los actuales daneses y noruegos. Sus expediciones de vikingos, con las que empezaron a infestar las costas inglesas y desde el siglo IX las francesas, no eran más que correrías de piratas. En 845 destruyeron Hamburgo y la sede episcopal tuvo que ser trasladada a Bremen. Hacia 860 aparecieron en el Mediterráneo y saquearon la región de Pisa. La decadencia cultural sufrida por Francia bajo los últimos carolingios, está en estrecha relación con los continuos daños sufridos por obra de los normandos. En este mismo siglo IX, una expedición de normandos dirigida por Rurik fundó el principado de Novgorod, junto al lago limen; este principado, llamado de los varegos, había de ser uno de los gérmenes del futuro imperio ruso. Colonizaron las islas Faroe, Islandia, Groenlandia. Una parte de este pueblo singular, a principios del siglo X, se hizo asignar, por el rey franco Carlos III, tierras en el norte de Francia, en la región que aún hoy se llama Normandía. Allí se convirtieron al catolicismo. El primer conde de Normandía, Rollo o Roberto, fue bautizado en 912, hacia el mismo tiempo en que era fundada la abadía de Cluny. Mas no por haberse hecho cristianos y civilizados perdieron su ánimo aventurero. El normando Rainulfo se contrató a partir de 1017 como mercenario en la Italia meridional, al servicio de diversos príncipes, y en 1030 recibió de los bizantinos de Nápoles el pequeño condado de Aversa. Poco después (1035), los hermanos Hauteville, Guillermo, Drogo y Humfrido, entraron al servicio del príncipe longobardo de Salerno, Guaimaro IV. Guillermo estuvo también durante un tiempo al servicio de los bizantinos, pero luego rompió con ellos porque no le pagaban soldada alguna, y se declaró independiente en 1042 como señor de Apulia. En 1046 acudió a su lado desde Normandía su hermano menor Roberto, llamado de sobrenombre Guiscardo, o sea, el zorro, quien desde entonces fue el alma de todas las empresas normandas. En 1047 conquistaron Benevento.

León IX contemplaba con suspicacia los manejos de sus inquietos vecinos y al fin se decidió a presentarles batalla. Pero él y su diminuto ejército cayeron prisioneros de los normandos, cuyas huestes no contaban

tampoco más que unos centenares de hombres. Como buenos cristianos que eran, los normandos trataron con tales honores a su ilustre prisionero, que éste hizo amistad con ellos. Más todavía, le regalaron Benevento, que desde entonces formó un enclave perteneciente a los Estados de la Iglesia.

El cisma bizantino.

En este mismo año de 1053, el patriarca de Constantinopla Miguel Cerulario, rompió inesperadamente las hostilidades contra los latinos. Ordenó el cierre de todas las iglesias y monasterios latinos de Constantinopla, y difundió sañudas acusaciones contra toda la Iglesia occidental. León IX envió una legación a Bizancio, compuesta por el obispo Humberto de Silva Cándida y el abad de Montecasino, Esteban de Lorena. El emperador los acogió amistosamente, pero el patriarca les negó la comunión. En vista de ello, depositaron una bula de excomunión sobre el altar de Santa Sofía (16 de julio de 1054) y emprendieron el regreso. El suceso produjo escasa impresión, al menos en Occidente. Estos conflictos con el patriarca bizantino se habían convertido ya en cosa habitual. Nadie pensaba entonces que esta vez hubiera que esperar más de 200 años para ver restablecida la unión, y aun sólo de un modo transitorio.

León IX murió el 19 de abril de 1054. Sucedióle Gebardo, obispo de Eichstätt, con el nombre de Víctor II. Junto con el emperador celebró un sínodo en Florencia, también éste contra la simonía y las infracciones del celibato. En Francia hizo celebrar sínodos análogos por intermedio de Hildebrando. Bajo su pontificado falleció el emperador Enrique III, antes de cumplir los cuarenta años. En su lecho de muerte, nombró al papa vicario del Imperio. Víctor II coronó en Aquisgrán como rey de Alemania a Enrique IV, aún menor de edad.

Enrique III había sido un soberano de excepcionales dotes y amplios horizontes, y además personalmente serio y piadoso. La Iglesia le debe una gran gratitud. Él devolvió al papado su puesto dentro de la cristiandad. Además, la protección a la Iglesia no era para él, como fue para sus sucesores, sinónima de dominio de Italia. Su conducta fue, pues, muy distinta de la de sus sucesores, sobre todo los Staufer, cuya política de expansión en Italia acarreó la ruina del Imperio. Por otro lado, la manera como disponía a su antojo del papado, nombrando y deponiendo pontífices, aunque dadas las circunstancias resultaba tolerable y aun benéfica, no podía continuarse indefinidamente. Desde que los papas volvían a ser lo que debían, aunque fuera gracias al cuidado del emperador, no necesitaban ya de tutela alguna. Era, pues, inevitable que el gran movimiento de emancipación de la Iglesia, que partiendo de Cluny había ido ganando paso a paso la cristiandad entera, se volviera también finalmente contra la excesiva influencia del emperador sobre la elección papal. Sinceramente

adicto a la Iglesia como era Enrique III, acaso la cuestión hubiera podido resolverse sin conflicto, de haber vivido aquél más tiempo.

Las elecciones papales bajo la influencia de Hildebrando.

Por primera vez en largo tiempo, después de la muerte de Víctor II hubo una elección papal puramente eclesiástica. Bajo la influencia de Hildebrando, fue elegido el abad de Montecasino, Federico de Lorena, con el nombre de Esteban X. De todos modos, Hildebrando no quería provocar disgustos en la corte, y solicitó posteriormente la aprobación de la emperatriz viuda, que regía el Imperio durante la minoridad de Enrique IV.

Esteban X fue el primer cluniacense que ascendió a la silla de san Pedro. Estaba rodeado de prestigiosos cardenales: Humberto, obispo de Silva Cándida, que en tiempos había acompañado a Esteban X en la legación a Constantinopla contra Miguel Cerulario; Anselmo, obispo de Luca; Esteban de san Crisógono, también cluniacense; el longobardo Dauferio o Desiderio, un benedictino de Cava y sucesor de Esteban como abad de Montecasino. Esteban añadió a éstos el prior de Fonte Avellana, Pedro Damián, al que nombró obispo de Ostia. Pero sobre todos descollaba Hildebrando, que en 1059 fue nombrado archidiácono de la santa Iglesia.

El colegio cardenalicio.

La composición del colegio de los cardenales era entonces muy distinta de la actual. Originariamente se llamaban cardenales los presbíteros de las iglesias titulares romanas, los que más tarde fueron párrocos, así como los siete diáconos. Firmaban las actas sinodales después del papa y de los seis obispos suburbicarios. Por consiguiente, en los primeros tiempos de la Edad Media, el cardenalato no era todavía un título honorífico, y la expresión se encuentra también fuera de Roma. En el siglo XI empezaron los papas a llamar a Roma a clérigos extranjeros eminentes, sobre todo monjes de la reforma cluniacense, y a darles el título de cardenal, confiriéndoles al efecto o una iglesia romana o un obispado suburbicario. La costumbre de hacer cardenales a prelados extranjeros que no residieran en Roma, no aparece hasta el siglo XII. El primer ejemplo conocido es el de un arzobispo de Maguncia en el año 1163. La dignidad cardenalicia adquirió la importancia que le es propia al recibir el derecho exclusivo de elegir al papa. Los sucesos ocurridos después de la muerte de Esteban X dieron pie a la concesión de esta prerrogativa.

Por última vez intentaron los tusculanos, esta vez aliados con los Crescencios, apoderarse de la silla de san Pedro. Los cardenales no estaban dispuestos a reconocer al pontífice nombrado por ellos, Benedicto X, y abandonaron Roma. En Siena, bajo la protección de la marquesa de

Toscana, fue elegido el papa legítimo: Gerardo, obispo de Florencia, que tomó el nombre de Nicolás II (1059-1061). La marquesa de Toscana, Beatriz, había casado en segundas nupcias con el duque de Lorena Godofredo el Barbudo, hermano de Esteban X. Ella, y aún más su hija Matilde, fueron uno de los principales apoyos de la Santa Sede en su lucha por la independencia. Hildebrando instauró al nuevo papa en Roma por la fuerza de las armas y expulsó a Benedicto X.

La ley de elección del papa.

Nicolás II reunió entonces en Letrán un sínodo, cuyas decisiones, de un alcance desusado, dio luego a conocer a toda la cristiandad con la encíclica *Vigilantiae universali.* En ellas se hacía hincapié sobre las exigencias ya conocidas: ningún clérigo debe aceptar la investidura, o sea la concesión de un cargo eclesiástico, de manos de un seglar. Se prohibe toda maquinación simoníaca en la concesión de una consagración o de un beneficio. Si un clérigo no observa el celibato, los fieles deben abstenerse de oir sus misas. Esta rigurosa decisión, que equivalía a la excomunión, era nueva. Otra novedad era el deseo expresado por el papa de que todos los sacerdotes llevaran una vida en común, a la manera de los monjes. Era sólo un deseo, no una orden, pero como las consecuencias demostraron, provocó una completa transformación de la vida clerical, y desde luego, en el sentido de mejorarla. Pero la resolución de mayor trascendencia era la que se refería a la elección papal. Como había demostrado la experiencia, una gran parte de los males de la Iglesia venían de la inseguridad jurídica sobre quién había de decidir la elección del pontífice, o mejor dicho, de que todos podían alegar algún derecho en este respecto, de acuerdo con el viejo principio de la *communio,* según el cual era válida toda elección en la que se manifestara la voluntad conjunta de la Iglesia. Así podía ocurrir, según las circunstancias, que la voluntad del pueblo romano, o la de los nobles romanos o también la del emperador como defensor de la Iglesia, pudiera ser considerada como expresión de la voluntad de la Iglesia. Por esto habían sido válidas las anteriores elecciones papales, a pesar de haberse efectuado de tantos y tan distintos modos. Pero este procedimiento electivo, basado en la simple costumbre, no era garantía suficiente para excluir las elecciones dudosas, ni bastaba para impedir la intromisión de influencias indebidas.

El sínodo de Letrán de 1059 decidió, pues, que en el futuro sólo los cardenales poseerían un derecho activo de voto. El resto del clero y el pueblo romano, sólo debían manifestar su aprobación una vez efectuada la elección. Al derecho del emperador se aludía con la vaga fórmula *salvo debito honore et reverentia,* que según el contexto sólo podía significar

que, después de efectuada la elección se debía dar cuenta al emperador, como una deferencia honorífica.

Al propio tiempo se subrayaba que la dignidad imperial era un privilegio que el papa concedía personalmente cada vez.

Era de prever que el nuevo procedimiento electoral y los decretos sobre las investiduras tarde o temprano crearían dificultades con la corte alemana; convenía, pues, que el papa se preocupara de buscarse nuevos aliados políticos. El incansable Hildebrando se dirigió al sur de Italia y concertó una alianza con Roberto Guiscardo: el tratado de Melfi. El dominio normando, que hasta entonces había descansado sólo sobre el derecho de conquista, recibió del papa su legitimación. Roberto Guiscardo recibió en feudo del papa la Apulia y la Calabria, con el título de duque, además de Sicilia, si conseguía conquistarla, y prestó en consecuencia al papa el juramento de vasallaje.

Alejandro II (1061-1073).

Tras la temprana muerte de Nicolás II, fue elegido, según la nueva ley electoral, el obispo de Luca, Anselmo, con el nombre de Alejandro II. La regencia alemana no reconoció la elección y nombró como antipapa al obispo de Parma, Cadalo, el cual, bajo el nombre de Honorio II, consiguió apoderarse de Roma con ayuda de las tropas alemanas. Pero Italia se mantuvo fiel a Alejandro II, gracias a la acción de Pedro Damián, y cuando el poderoso arzobispo de Colonia, Anno, ganó también Alemania para la causa del papa legítimo, el antipapa tuvo que retirarse. Los tiempos habían cambiado. No habían pasado aún veinte años desde que Enrique III depusiera a tres papas sin que nadie osara protestar.

Alejandro II pertenecía al partido de los reformistas rigurosos. Siendo presbítero de Milán, había provocado un movimiento popular llamado «Pataria» contra los clérigos simoníacos e incontinentes. Una vez papa, llamó a Roma a los jefes de la «Pataria», que se había extendido también a otras ciudades de Lombardía, el diácono Arialdo y el caballero Herlembaldo, aprobó su acción en el consistorio y confió a Herlembaldo la bandera de la Iglesia. ¡ Singular proceder! Un papa excitaba a los seglares a que se rebelaran contra la jerarquía. Pero el movimiento reformista había invadido amplias capas de la población, y ni Alejandro II ni sus amigos Pedro Damián y Hildebrando tenían la menor intención de darle el alto. Alejandro II hizo abundante uso de los poderes papales, sin acepción de personas. Al joven rey Enrique IV, que acababa de casarse y ya se quería divorciar, le amenazó con la excomunión. Al inflexible Anno de Colonia, a quien tanto debía, lo citó ante su tribunal.

En 1071 consagró Alejandro II la nueva basílica de Montecasino, Estaban presentes, además de numerosos obispos y cardenales. Pedro

Damián y Hildebrando, el abad Desiderio y los príncipes de la Italia meridional, normandos y longobardos, Ricardo de Capua, Landulfo de Benevento, Gisulfo de Salerno. Era como una revista de los incondicionales. Sólo en la ciudad de Roma Alejandro II se veía impotente contra los barones. Tuvo que mirar inactivo cómo los Cenci cerraban el puente de Santángelo y percibían allí un derecho de pontazgo. También esto era simbólico. Los papas volvían a ser auténticamente papas que regían la Iglesia entera, pero seguían sin ser dueños de Roma. De los pontífices siguientes, muchos residieron fuera de la urbe.

Gregorio VII (1075-1085)

Alejandro II murió el 21 de abril de 1073. En los funerales celebrados el día siguiente, que dirigía Hildebrando en su calidad de archidiácono, el pueblo aclamó a éste como futuro papa. Los cardenales se retiraron en seguida a San Pedro «ad Vincula», y lo eligieron en toda forma. Hildebrando, siempre cauteloso, aplazó la coronación hasta que hubo llegado la aprobación del rey alemán Enrique IV. En memoria del noble Gregorio VI, al que en su tiempo había acompañado al exilio, adoptó el nombre de Gregorio VII.

Gregorio VII es una de aquellas figuras de la historia universal, cuyo simple nombre basta para suscitar las más diversas pasiones. No es, por tanto, fácil dictar un juicio acertado sobre su personalidad. El historiador Gregorovio (f 1891), animado por lo demás de un auténtico odio contra todo lo que sea católico o papal, afirma que, comparado con Gregorio VII, Napoleón parece bárbaro. Gregorovio hace de él una especie de mago, que con armas invisibles supo infundir pavor al mundo entero. La Iglesia lo cuenta entre sus santos y celebra anualmente su fiesta el 25 de mayo. Pero hay también católicos para quienes Gregorio VII es el tipo de un papa político, no religioso. Lo innegable es que Gregorio VII ejerció ya una poderosa impresión sobre sus contemporáneos. San Pedro Damián le llamaba, bromeando, un santo Satán, con lo cual quería describir el ardor y la infatigable actividad que le caracterizaban. Como el apóstol san Pablo, era Gregorio VII de estatura modesta, inquieto, infatigable, henchido de valor personal y de una increíble vitalidad. Todo era en él impulso a la acción, prosecución de un fin. En esto coincide Gregorio VII con Ignacio de Loyola.

Sus cartas, cuyo registro se conserva casi entero, permiten un atisbo de su actividad como papa. Escribía a la mayoría de arzobispos y obispos de Francia, Alemania, Italia, más raramente de España; a los abades Hugo de Cluny, Guillermo de Hirsau, Desiderio de Montecasino; a Lanfranco, arzobispo de Canterbury; a los obispos de Praga y Gran, al arzobispo

armenio de Synnada. Además a todos los príncipes europeos: aparte del rey de los alemanes Enrique IV, al rey Felipe I de Francia, a Guillermo el Conquistador de Inglaterra, a Alfonso VI de Castilla, a Sancho de Aragón, a Salomón y Ladislao de Hungría, a los reyes de Dinamarca, Noruega, Suecia, a Demetrio, rey de los rusos, a Miguel, rey de Eslavonia, a los duques Wratislao de Bohemia y Boleslao de Polonia, a los condes de Flandes, pero también al emperador bizantino Miguel VII, sin preocuparse del cisma, y hasta al emir de Marruecos.

Y no se crea que se trate de simples epístolas de cortesía. Se habla mucho en ellas de los derechos de la Iglesia, de la simonía, del mejoramiento de las costumbres y de excomuniones.

Esta polifacética actividad de Gregorio VII, extendida a Europa entera, conviene no perderla de vista si quiere verse a su luz debida su famoso conflicto con Enrique IV. Los vivos colores que la historiografía moderna ha prestado a la escena de Canosa, podrían hacer pensar que en este encuentro se agota el contenido entero del pontificado de Gregorio VII. La obra de su vida no consistió en humillar a Enrique IV. En realidad, su gran preocupación había sido, de antiguo, tratar de evitar este conflicto.

Gregorio VII no aportó ningún programa nuevo al iniciar su pontificado. Se limitó a continuar lo que se habían propuesto todos los papas desde León IX: la reforma de costumbres del clero y la emancipación de la Iglesia del poder secular. Lo más importante estaba ya conseguido antes de que Gregorio fuera elevado al trono. Las ideas de la reforma se habían convertido en bien común de todos. La cristiandad volvía a sentir respeto por la jerarquía y por el derecho de la Iglesia a desempeñar su ministerio pastoral. Este éxito era en gran parte la obra de Gregorio, antes de ser nombrado papa. Podría decirse que hizo más cosas como Hildebrando que como pontífice.

El conflicto con Enrique IV.

Que se llegara a un conflicto con el rey alemán, dependió menos de la naturaleza de la cuestión en sí que del carácter de Enrique IV. Cuando la entronización de Gregorio el rey contaba veintitrés años. Una educación mal dirigida y una disposición aún más defectuosa no le dejaron alcanzar nunca una plena madurez. No conocía contención alguna. Sin que la situación lo justificara, se exaltaba en gestos altaneros y retadores, o se deprimía en humildades y desánimos. Lo que le faltaba de energía, intentaba compensarlo con astucia. A un hombre así, hoy lo calificaríamos de histérico. Era un hombre tan incapaz de reinar, como de poner freno a su propia sensualidad. Los contemporáneos no le profesaban ningún respeto, y ni los nuevos historiadores que intentan a toda costa presentarlo como un inocente perseguido, consiguen hacer de él un gran hombre. Por lo único

que Enrique IV merece nuestra simpatía, como hombre, es porque casi todas sus empresas fueron desdichadas.

Al principio de su gobierno Enrique IV no se cansó de asegurar que observaría la tan repetida y encarecida prohibición de la investidura laica. La cosa ofrecía en Alemania una especial dificultad de hecho, pues los obispos eran al propio tiempo funcionarios y príncipes del Imperio. Era evidente que el rey no podía conferir ninguna jurisdicción eclesiástica. Pero tampoco se le podía exigir que pasara por que el papa nombrara a sus más altos vasallos. Que era posible hallar una solución, lo demostró más tarde el concordato de Worms. Cómo Gregorio VII concebía la manera de resolver el problema, no podemos decirlo. Con todo, el conflicto no estalló sobre la cuestión de principio, sino a propósito de un caso concreto, cuando Enrique IV, sin consultar al papa, nombró en 1075 un nuevo arzobispo para la sede de Milán. El arzobispo de Milán no era un príncipe del Imperio en el sentido en que lo eran el de Maguncia o el de Colonia. Se trataba de una clara intromisión en la esfera eclesiástica, que el rey había planeado con carácter de reto y que en todo caso debía ser sentida como a tal por el papa. Gregorio VII envió una carta concebida en términos muy duros y amenazó con la excomunión.

Por su parte, Enrique IV procedió como si esto fuera una inaudita provocación del pontífice. En 1076 reunió en Worms a veintiséis obispos y, sin pararse en barras, declaró depuesto al papa.

Escribió una carta al «seudomonje Hildebrando», que sólo puede calificarse de explosión de rabia infantil. Cuando este escrito llegó a Roma en febrero de 1076, Gregorio VII dictó la excomunión contra Enrique IV y desligó a sus súbditos del juramento de fidelidad.

No era éste el primer caso en que un papa excomulgaba a un príncipe por infracción abierta de algún precepto divino o eclesiástico. Así Nicolás I había excomulgado al rey franco Lotario por causa de su concubina Waldrada, sin que nadie le discutiera el derecho a hacerlo. Pero en el caso presente era de prever que Enrique IV no se sometería y acaso adoptaría medidas de violencia contra el pontífice. En caso de llegarse a las armas, Gregorio VII sólo podía contar con unos pocos aliados: la «Pataria» lombarda, la marquesa Matilde de Toscana y Roberto Guiscardo con sus normandos.

Pero de momento no se llegó a la guerra, pues los príncipes alemanes se pusieron de lado del papa. En el Reichstag celebrado en Tribur junto a Maguncia en octubre de 1076, acordaron que el rey debía abstenerse temporalmente del gobierno, y si dentro un año no se le levantaba la excomunión, perdería la corona. Al propio tiempo invitaban al papa a trasladarse a Alemania.

Canosa.

Gregorio VII se puso inmediatamente en camino hacia el norte de Italia, desde donde los príncipes alemanes le habían prometido conducirle por los pasos de los Alpes. Pero antes de que llegara la escolta prometida, entró en Italia Enrique IV con una fuerza armada. Gregorio VII se retiró a los Apeninos, refugiándose en el castillo montañero de Canosa, al sur de Parma, que pertenecía a la fiel marquesa Matilde. Le acompañaban la propia Matilde, la condesa Adelaida de Turín y el abad Hugo de Cluny. Pero en lugar de pasar al ataque, Enrique se limitó a enviar cartas concebidas en los tonos más humildes, en las que prometía pasar por todo lo que el papa le mandara, con tal de que le levantara la excomunión. Al fin se presentó él mismo y se detuvo ante la puerta del castillo, vestido con las ropas de un penitente.

Gregorio VII era de más recia madera que las piadosas princesas que habitaban con él el castillo, y que le suplicaban clemencia deshechas en lágrimas. Pero la perplejidad en que se encontraba no podía ser peor. Como sacerdote, no podía negar la absolución a un pecador que se la pedía con todos los signos deseables de arrepentimiento y espíritu de penitencia. Como hombre de mundo, en cambio, no podía menos que pensar que merecía muy poca confianza un hombre que ayer mismo se había desatado en insultos contra él y que hoy ofrecía su sumisión en una forma no menos exagerada. Finalmente, en su condición de político, sabía que el paso que iba a dar era un grave error. Se sobrepuso, empero, el sacerdote, y liberó al rey de la censura eclesiástica. Enrique prometió y juró todo lo que le pidió el papa. Estando aún en Canosa, Gregorio envió un extenso escrito a los príncipes alemanes, en el que se advierte claramente la preocupación que embargaba su ánimo.

Tal era la famosa escena de Canosa. Famosa, más de lo que merece. «Ir a Canosa» se ha convertido ya en una frase hecha, sobre todo desde que Bismarck durante el Kulturkampf exclamó en el Reichstag: «¡No iremos a Canosa!» En realidad, Canosa no adquirió su etiqueta de oprobio nacional hasta el siglo XIX, por obra de los historiadores y publicistas alemanes. En tiempos de Lutero, cuando se empezó a revolver la historia en busca de hechos concretos que demostraran la enemiga del papa contra el Imperio alemán, salieron a relucir muchos episodios del tiempo de los Staufer, pero nadie se acordó de Canosa. Fue la historiografía de inspiración liberal la que convirtió este incidente en un símbolo de la ambición de dominio del papa, el cual sentía un maligno gozo en humillar bajo sus pies a un rey alemán.

Esto significa desconocer por completo, no sólo el espíritu de la Edad Media, sino también el curso de los acontecimientos. Si alguien salió victorioso en Canosa, seguro que no fue Gregorio VII. Hasta entonces el papa había sido dueño de la situación. Los príncipes alemanes se habían

sometido a su sentencia y habían depuesto al rey. Desde el momento en que el papa se reconciliaba con el rey, los príncipes pasaban a la condición de rebeldes. El papa se había colocado, pues, en una situación comprometidísima en todos los respectos, y había dejado escapar de sus manos las riendas. Gregorio VII hubiera debido no ser Hildebrando, para no percatarse inmediatamente de ello.

El fin de Gregorio.

Los príncipes alemanes no hicieron caso de la absolución de Enrique IV. En el Reichstag de Forchheim, celebrado en marzo de 1077, eligieron a un nuevo rey, el duque Rodolfo de Suabia.

Los dos rivales se declararon la guerra. Gregorio VII se puso al lado de Rodolfo, y como no se viera el menor síntoma de que fueran a cumplirse las promesas hechas en Canosa, volvió a excomulgar a Enrique. Pero éste contaba aún con partidarios, y Rodolfo cayó en la batalla que los dos libraron. El nuevo pretendiente, Hermano de Salm, no pudo llevar adelante su causa. Enrique, ensoberbecido por el éxito, descargó sus iras contra el papa. En un sínodo celebrado en Brixen, se decretó la destitución de Gregorio y se nombró un antipapa, el arzobispo de Ravena, Wiberto, que tomó el nombre de Clemente III. Enrique IV marchó contra Italia, pero no pudo ocupar Roma hasta 1083, y hasta el año siguiente no cayó en su poder San Pedro y la ciudad leonina. Gregorio VII se hizo fuerte en el castillo de Santángelo. El excomulgado rey se hizo coronar emperador por su antipapa. Finalmente acudió Roberto Guiscardo con sus normandos, expulsó a los alemanes y liberó al papa. Pero los liberadores se portaron en la ciudad tan abominablemente, que las iras populares se volvieron contra Gregorio VII. Éste tuvo, pues, que marcharse con los normandos y se retiró a Salerno, donde murió el 25 de marzo de 1085. Según su biógrafo Pablo de Bernried, al morir recitó las palabras del salmo 44: «He amado la justicia y odiado la maldad», pero en vez de proseguir: «por esto Dios me ha ungido con el óleo de la alegría», terminó con las amargas palabras: «por esto muero en el destierro.»

Sin duda que en el momento de su muerte Gregorio VII vio demasiado negra la situación. Su descalabro exterior no significaba el fracaso de la gran obra de reforma. Ni siquiera la derrota exterior era tan grave como parecía. Después de su aventura romana, Enrique IV no era más poderoso que antes. En cambio, el prestigio moral del papado había ascendido de un modo increíble. Hay que pensar que apenas hacía veinte años que Enrique III había expulsado de la silla de san Pedro al indigno Benedicto IX, el muchacho Teofilacto. Ahora, a los ojos de toda la cristiandad, el amargado anciano que moría en Salerno, era realmente el vicario de Cristo en la tierra.

Los sucesores de Gregorio.

Después de la muerte de Gregorio, nadie quería ser papa. Por dos veces eligieron los cardenales al abad de Montecasino, Desiderio, pero éste no aceptó hasta la tercera. Inmediatamente de haber aceptado, ya pensaba en abdicar. Roma estaba medio destruida. El papa se encontraba sin recursos. No en vano algunos de los últimos papas habían conservado sus anteriores obispados: Clemente II, Bamberga; Víctor II, Eichstätt; Alejandro II, Luca, para tener algunas rentas que les permitieran vivir. Desiderio, o Víctor III, como al fin se llamó, como abad de Montecasino era rico, y llegó al extremo de prometer el pago de una renta al que quisiera librarle de la tiara. Esto era casi simonía, aunque en sentido inverso. Jamás hubo papa que lo fuera tan a disgusto. Sin embargo, Víctor III, que ya bajo Gregorio VII y sus predecesores había sido una columna de la reforma, no dejaba lugar a dudas de que pensaba seguir por el camino de Gregorio VII. Por desgracia, falleció en 1087.

Fue elegido otro benedictino, el francés Urbano II (1088-99). Había sido novicio en Cava y más tarde prior en Cluny. Gregorio VII le había llamado a Roma, dándole el título de cardenal. El historiador Gregorovio compara a Urbano II con Augusto y a Gregorio VII con César; la comparación sólo es exacta en cuanto la suerte de Urbano, como heredero, fue más feliz que la de su predecesor, con ser éste más grande que él. Pero en todo lo demás son dispares los nombres comparados, pues ni los más grandes papas medievales tuvieron nada en común con los fundadores de imperios o los soberanos temporales. Justamente Urbano II tuvo que residir la mayor parte del tiempo fuera de Roma, junto a los normandos o en Francia, porque la urbe estaba ocupada por el antipapa Clemente III. Urbano II hizo aún más rigurosa las disposiciones contra la simonía y la investidura laica. Excomulgó al rey de Francia Felipe I, que había repudiado a su mujer y raptado a otra. El rey se sometió, pero reincidió luego en su conducta y fue de nuevo excomulgado por Pascual II. Los españoles habían reconquistado en 1085 Toledo, la antigua capital del reino, y Urbano II devolvió el título de primado de España al obispo de aquella ciudad. Al conde Roger de Sicilia le dio aquella bula que, mal interpretada luego de intento o no por los reyes sicilianos, dio pie a las conocidas pretensiones de éstos sobre los estados de la Iglesia, bajo el nombre de *Monarchia Sicula.* Pero si Urbano II ocupa un lugar destacado en la historia universal, es sobre todo por haber dado vida al gran movimiento de las cruzadas. Por medio de una tropa de cruzados consiguió al fin, en 1095, expulsar de Roma al antipapa Clemente III.

Mientras Urbano II regía la Iglesia desde su alta atalaya y se ponía al frente de todos los soberanos europeos en el movimiento de las cruzadas,

Enrique IV residía casi olvidado en el norte de Italia, generalmente en Verona, siempre a la greña con las tropas de la marquesa Matilde. Esta fiel princesa, que apoyaba a Urbano II con la misma decisión con que había defendido a Gregorio VII, no había tenido empacho en casarse con el duque de Baviera, güelfo, que era veintisiete años más joven que ella, con el fin de ganarlo a la causa del papa. Hasta 1097 no regresó Enrique a Alemania Consiguió todavía dominar la rebelión de su hijo mayor Conrado pero al final se alzó también contra él su segundo hijo Enrique quien le hizo prisionero y le forzó a abdicar. Poco después murió, sin que le hubiera sido levantada la excomunión.

Después de Urbano II subió al solio pontificio otro benedictino, Pascual II (1099-1118). Bajo su largo y en general pacífico pontificado, la ciudad de Roma se repuso de las devastaciones de los últimos decenios y del descuido de los siglos últimos. Los arquitectos volvieron a entrar en actividad. En lugar de las viejas y decaídas basílicas, surgieron nuevas edificaciones, en parte conservadas hasta hoy: Santa María in Transtevere, San Crisógono, San Clemente, Santos Cuatro Coronados. Los abundantes y tan graciosos campanarios románicos que constituyen uno de los rasgos característicos de Roma, pertenecen también al siglo XII, así como el agradable estilo decorativo para pavimentos, pulpitos y altares, con abundante utilización de mosaico, conocido con el nombre de estilo cosmatesco.

Fin de la lucha por las investiduras.

Quedaba aún por resolver el conflicto con el rey alemán sobre la investidura. Con los demás países no había sido difícil llegar a un *modus vivendi* aceptable por ambas partes. Con Francia en 1098 Urbano II había concertado un convenio, en virtud del cual el rey renunciaba a conferir el anillo y el báculo, o sea a nombrar a los obispos; en compensación el papa le reconocía el derecho de confirmar los nombramientos efectuados por vía canónica e investir a los elegidos con los bienes anejos al cargo. En cambio, el nuevo rey alemán, Enrique V, no tenía la menor intención de renunciar a sus pretensiones, a pesar de haber hecho al papa las más halagüeñas promesas, cuando no estaba aún seguro de su corona y necesitaba el apoyo de la Santa Sede. Pascual II estaba decidido a resolver a toda costa y de una vez para siempre el enfadoso conflicto. Cuando Enrique V vino a Roma para recibir la corona imperial, el papa propuso que los obispos renunciaran simplemente a poseer feudos del Imperio. En tal caso dejaban de ser vasallos del rey, y éste no tenía ya motivo para inmiscuirse en los asuntos eclesiásticos. Venía casi a ser lo que hoy llamaríamos una separación de la Iglesia y del Estado. Pero semejante cosa era irrealizable en la Edad Media. La propuesta hacía honor al idealismo

del papa, pero demostraba también que éste, recién salido del claustro, no tenía idea alguna de cómo estaban las cosas en Alemania. Por consiguiente, los obispos alemanes rechazaron el proyecto con la mayor indignación, y en el sínodo celebrado en San Pedro se produjeron escenas tormentosas. En vista de ello, Enrique V acudió a los más expeditivos procedimientos: hizo prisionero al papa y le arrancó por la violencia el consentimiento a la investidura sin limitaciones. En cuanto Enrique hubo vuelto la espalda, el papa revocó la concesión a que se le había coaccionado. El emperador desanduvo el camino y sitió al papa en Roma. Durante la lucha murió Pascual II.

En su lugar fue elegido Gelasio II, un benedictino de Montecasino, que desde Gregorio VII venía a ser el quinto papa de la observancia cluniacense. Se retiró a Gaeta, huyendo del emperador, y cuando fue Enrique a asediarle también allí, lo excomulgó y huyó a Cluny. Allí falleció, un año apenas después de su elección.

El concordato de Worms.

De acuerdo con la tradición, la elección se hizo en el lugar donde había muerto el papa, o sea esta vez en el monasterio de Cluny. Pero no salió elegido un monje, sino el arzobispo de Vienne, un político de amplios horizontes, miembro de un linaje principesco, Calixto II. Este consiguió finalmente, tras largas negociaciones con Enrique V, concluir aquel tratado que se ha hecho famoso en la historia con el nombre de «Concordato de Worms». El emperador empezó prometiendo reparar en lo posible todos los daños patrimoniales que «desde el principio de esta disputa» hubieran sido inferidos a la Santa Sede por su padre o por él mismo. Para lo sucesivo prometía renunciar a la investidura y a permitir en todas las iglesias pertenecientes al Imperio la celebración de elecciones libres y canónicas para designar obispos y abades. Por su parte, el papa admitía que, dentro del territorio de la corona alemana, el rey pudiera asistir a las elecciones y, en caso de elección dudosa, se le concedía la decisión junto con el metropolitano de la provincia eclesiástica. Una vez efectuada la elección canónica, podía, en todos los territorios del Imperio, proceder a investir al electo con las regalías y las obligaciones a ellas anejas.

De este modo se puso fin a la lucha de las investiduras, a «la lucha» como por antonomasia se la llamaba en aquellos tiempos. ¿Cómo vamos a juzgar esta solución? ¿Fue mucho lo que ganó el papa, fue realmente el Concordato de Worms una victoria de la Iglesia? Durante decenios los papas tuvieron que soportar los mayores desafueros, declarar guerras, dictar excomuniones, todo para obtener que el rey alemán prometiera no investir a los obispos con las regalías hasta después de su elección, en lugar de hacerlo antes; y no hablemos de las posibilidades que le quedaban de

influir en la elección según sus conveniencias. ¿No fue la guerra de las investiduras uno de tantos conflictos entre la Iglesia y el Estado, en la que al final la Iglesia tiene que darse por contenta con salir lo menos mal librada posible?

Por de pronto, sería ya una inexactitud designar la lucha de las investiduras como un conflicto entre la Iglesia y el Estado. Concebir la Iglesia y el Estado como dos sociedades independientes, aunque en parte imbricadas la una con la otra, es un modo de pensar que no cuadra a la Edad Media. En la Edad Media había príncipes, no estados. La Iglesia necesitaba los príncipes, se apoyaba en ellos, les demostraba gratitud y les concedía privilegios. No podía tener el menor interés en humillar a los príncipes o en arrebatarles el mayor número posible de derechos. Lo que quería la Iglesia en el medievo, y lo que no cesó de reclamar después, es el derecho de atender libremente a las almas. Siempre que los príncipes veían en los obispos unos pastores, y no unos vasallos, su colaboración era bien venida para la Iglesia. Después de todo, los príncipes eran miembros de ella. A su modo, también ellos eran responsables de la salvación espiritual de sus súbditos. El programa de los cluniacenses había consistido, desde un principio, no en derribar o debilitar a los señores temporales, ni en hacer del mundo entero un estado eclesiástico, sino recordar a los príncipes los deberes religiosos que tenían con respecto a las almas de sus dependientes. Verdad es que uno de los primeros requisitos para cumplir con estos deberes, era no mantener a la Iglesia en un estado tal de sumisión que le imposibilitara el ejercicio de su ministerio pastoral. Esto es lo que se consiguió, no precisamente con componendas y tratados, sino gracias a que la idea había hecho presa en toda la cristiandad. En este sentido puede decirse que la guerra de las investiduras terminó con una victoria de la Iglesia, e incluso con una victoria esplendorosa, siempre que no se considere esencial a una victoria el hacer doblar la rodilla al enemigo. El símbolo de esta victoria no es Canosa, que no fue sino un episodio insignificante, sino el concordato de Worms.

En cierto sentido, la guerra de las investiduras significa el fin de la Edad Media bárbara. Príncipes y pueblos habían aprendido que por el camino del derecho se llega más lejos que por el de la fuerza bruta. No es que empezara entonces un estado de cosas ideal. No ha habido ninguno aún en toda la historia de la humanidad. Pero con el siglo XII empezó aquella singular comunidad de cultura de los pueblos cristianos, profundamente impregnada de espíritu eclesiástico, que aún hoy nos parece indisolublemente unida con la idea de la Edad Media, aquella Edad Media que tantas obras inmortales creó en la Iglesia y en el siglo.

VII

LA VIDA ECLESIÁSTICA EN LA EDAD MEDIA

Vista su extensión en el mapa, en los siglos XII y XIII la Iglesia sigue siendo pequeña. A la frontera meridional en el Mediterráneo, levantada en el siglo VII contra el Islam, desde la definitiva separación con la Iglesia griega, vino a añadirse una barrera oriental, que discurre desde el canal de Otranto hasta el golfo de Riga. Por ahora, toda la parte de Europa comprendida dentro de estos límites está ya civilizada y es católica, formando una única comunidad cultural, una familia de pueblos. Todo el espacio está ahora habitado. En el siglo XIII el número de fieles puede fijarse con seguridad en más de treinta millones, más de lo que nunca tuvo la Iglesia. En comparación con la antigüedad, el territorio de la Iglesia se ha empequeñecido, pero ha crecido en cambio su cohesión, su unidad, su energía interior.

Las diócesis.

En los siglos XI y XII se crearon muchas nuevas sedes episcopales, de modo que en el siglo XIII la Iglesia contaba en total con más de quinientas diócesis. De ellas un número desproporcionadamente grande estaban en Italia, sobre todo en el sur, donde por así decir se sobreponían dos capas distintas de circunscripciones: las viejas diócesis, procedentes aún de la época romano-bizantina, y las nuevas, fundadas por los normandos. A las antiguas sedes metropolitanas de Nápoles, Bari, Brindis, Capua, Amalfi, Salerno, Benevento, se añadieron en el siglo XI como provincias eclesiásticas Otranto, Reggio, Sorrento, Tarento, Trani, Cosenza, Acerenza, Coriza y Manfredonia, y en el siglo XIII las tres sicilianas de Palermo, Mesina y Monreale. Las numerosas diócesis del centro de Italia dependían directamente de Roma. En el norte había las cuatro grandes y antiguas provincias de Milán, Ravena, Aquilea-Grado y Aquilea, a las que vino a añadirse en el siglo XI Pisa. En Cerdeña, que fue arrebatada en el siglo XI a los árabes, surgieron tres circunscripciones eclesiásticas: Cagliari, Sassari, Oristano.

En Francia, las antiguas provincias de los siglos V y VI quedaron inalteradas o poco menos: Arles, Vienne, Lyon, Besançon, Sens, Burdeos, Tours, Reims, Ruán, Bourges, a las que se añadió Auch en el siglo IX.

España, que desde la decisiva batalla de las Navas de Tolosa en 1212 y las subsiguientes conquistas de Fernando III volvía a estar regida por soberanos cristianos, con la excepción del reino de Granada, había restablecido sus antiguas sedes metropolitanas de Tarragona y Toledo, así como la de Sevilla, reconquistada en 1248 y donde en los últimos cien años se había interrumpido la sucesión episcopal. La antigua sede metropolitana de Mérida fue trasladada a Santiago de Compostela. En Portugal en 1104 se erigió la nueva sede arzobispal de Braga.

En Inglaterra había dos arzobispados: en el Sur Canterbury, con más de veinte diócesis sufragáneas, y en el norte, York. Pertenecían también a York las nueve diócesis escocesas, hasta que Clemente III las separó de su metropolitana y las sometió directamente a Roma.

En Irlanda, el arzobispado de Armagh fue dividido en 1152 en cuatro provincias eclesiásticas: Armagh, Cashel, Dublín, Tuam.

Escandinavia tenía tres arzobispados, Lund en suelo sueco, que desde 1104 era la metrópoli de las ocho diócesis danesas, Drontheim en Noruega desde 1152, y Upsala en Suecia desde 1164. Las diócesis bálticas, en el recién cristalizado territorio de la Orden Teutónica, no fueron establecidas hasta el siglo XIII. La sede metropolitana era Riga (1251), las sufragáneas Semgallen (Selburg), Curlandia (Pilten), Samland (Fischhausen), Ermland (Frauenburg), Pomerania (Riesenburg), Kulm y Marienwerder.

La provincia eclesiástica de Polonia, establecida en el año 1000, comprendía en el siglo XII, además del arzobispado de Gnesen, siete diócesis, entre ellas Breslau.

Hungría tenía, también desde principios del siglo XI, dos arzobispados: Gran y Kalocsa, con diez sufragáneas.

En Dalmacia la antigua metrópoli de Salona había sido trasladada ya en el siglo VII a Espalato. En el siglo XII se creó como nueva circunscripción eclesiástica Zara, en la que entraban los pequeños obispados de las islas dálmatas, pertenecientes a Venecia.

En Alemania, la provincia mayor era, con mucho, Maguncia. Pertenecían a ella los obispados de Worms, Espira, Estrasburgo. Constanza, Chur, Augsburgo, Eichstatt, Würzburgo, Halberstadt y Hildesheim, así como todo Bohemia y Moravia, con las diócesis de Praga y Olmütz. Incluida en este territorio y dividiendo la provincia de Maguncia en dos partes desiguales, había la diócesis de Bamberga, fundada por Enrique II, que dependía directamente de la Santa Sede. A la provincia eclesiástica de Colonia pertenecían Münster, Osnabrück y Minden, así como Utrecht y

Lieja, y desde 1169 también Cambrai. Tréveris tenía como sufragáneas Metz, Toul y Verdún.

El obispado de Magdeburgo, fundado por Otón I en 968, tenía como sufragáneas Havelberg, Brandenburgo, Meissen, Naumburg-Zeitz y Merseburgo, establecidas todas en el siglo X. Del arzobispado de Bremen dependían los obispados fundados en el siglo XII de Lübeck, Ratzeburg y Schwerin.

La sede metropolitana para el sureste de Alemania era, desde 798, Salzburgo. De ella dependían las antiguas diócesis bávaras de Ratisbona, Passau, Frisinga y, en el Tirol, Brixen. A ellas vino a añadirse Gurk (Carintia) en el siglo XI, Seckau (Estiria) y Lavant (Carintia) en el siglo XIII. El obispado de Chiemsee fue establecido en 1215.

En total, tenía Alemania en el siglo XIII seis provincias eclesiásticas con cuarenta y tres diócesis.

Las parroquias.

Las diócesis medievales eran por término medio mucho mayores que las de la antigüedad, pero menores que las actuales, sobre todo en cuanto a población. En cambio, las parroquias eran mucho más extensas. En la cristiandad primitiva no se conocían las parroquias. Cada comunidad cristiana tenía su obispo. Cuando se formaba otra comunidad en otro lugar, recibía igualmente su obispo propio. A partir de los siglos V y VI no se establecieron ya más sedes episcopales en los lugares de poca importancia, sino que las comunidades menores eran regidas por sacerdotes que dependían del obispo de la localidad principal. Así empezaron las parroquias. Dichos sacerdotes se llamaban *plebanus, curatus* o también *rector ecclesiae.* El título *parochus* no aparece hasta el siglo XVI. El antiguo estado de cosas persistía en el hecho de que, durante toda la Edad Media, cada ciudad no tenía más que un párroco, aunque podía estar ayudado por muchos vicarios. Muchas de las famosas catedrales medievales surgieron como iglesias parroquiales de la ciudad, o como colegiatas, por ejemplo, san Esteban de Viena, la catedral de Munich, la catedral de Friburgo, Santa Gúdula de Bruselas. Las parroquias rurales fueron hasta el siglo XIII, muy poco numerosas y de gran extensión. Cuán singular era que una aldea poseyese iglesia parroquial, lo demuestran los abundantes rastros que estos hechos han dejado en la toponimia: Pfarrkirchen («iglesia parroquial»), Kirchdorf («aldea de la iglesia»), en Alemania, y en Italia Pieve (de Plebania = parroquia): Pieve di Cadore Città della Pieve. En el siglo XIII se procedió en muchos lugares a dividir las parroquias demasiado dilatadas. Las pequeñas iglesias góticas parroquiales que se encuentran esparcidas por todo el territorio alemán, proceden de este tiempo. En estas divisiones, la parroquia madre

conservaba determinados derechos. Los bautismos se celebraban sólo en la parroquia antigua, y en ella debían los fieles asistir al oficio divino en las grandes solemnidades.

El clero.

El número de clérigos era, en la Edad Media, más bien excesivo. Tanto la selección como la instrucción solían ser deficientes. No había nada parecido a los modernos seminarios. Cuando surgieron las universidades en el siglo XIII, en muchas de ellas, aunque no en todas, ni mucho menos, se daban cursos de teología, pero esto no significaba que para recibir el orden sagrado se requirieran estudios superiores. Se calcula que sólo el uno por ciento de los clérigos medievales pasaban por algún establecimiento superior de enseñanza. Por lo demás, la cura de almas no era, ni con mucho la ocupación de todos los clérigos. Muchos de éstos servían como capellanes en el séquito de los señores feudales, como beneficiados en las iglesias propias o como canónigos en las colegiatas, y no tenían otra obligación que la de decir misa en determinados días y, si eran canónigos, asistir al coro. Así, el estado de la cura de almas estaba muy lejos de ser ideal. Una sistemática enseñanza del catecismo para la juventud no existía en absoluto. Las lamentaciones sobre la ignorancia del pueblo, especialmente el rural, en cuestiones religiosas, no podían estar más justificadas. Los incultos clérigos gozaban de muy escaso respeto, sobre todo si llevaban una vida inmoral, lo cual era bastante frecuente. Tanto mayor era el prestigio de los monjes, sobre todo los rigurosos cluniacenses y más tarde los del Cister.

La elevación de nivel del clero destinado al servicio pastoral constituía uno de los puntos principales del programa de reforma del siglo XI. Como las personalidades que llevaban la voz cantante en la Iglesia eran o cluniacenses o adictos a éstos, la reforma fue emprendida en un sentido monástico. Los reformadores creyeron que el mejor medio era que todos los clérigos llevaran una vida en común, a la manera cenobítica.

La idea no era en sí misma nueva. Desde que a fines del siglo IV san Eusebio en Vercelli y san Agustín en Hipona dieron el ejemplo haciendo que sus clérigos vivieran en una comunidad conventual, este tipo de vida pasó siempre como la ideal, y así muchos concilios la recomendaron, aunque raras veces pudiera observarse por razones prácticas. El obispo de Metz, Crodegango, escribió en el siglo VIII una regla para sus canónigos, según el modelo de las reglas monacales. El sínodo imperial franco de 817 dictó una regla para los clérigos, inspirada en san Jerónimo, san Agustín y los cánones conciliares. Su autor fue probablemente el benedictino Benito de Aniano, quien también llevó a cabo una reforma monacal por encargo del emperador Ludovico Pío. Pero todos estos intentos de reducir a los

clérigos a la *vita communis* se estrellaron contra dificultades de orden práctico, y sobre todo contra el sistema feudal de las iglesias propias.

Los canónigos regulares.

El sínodo de Letrán de 1059 vino a dar un nuevo impulso en este mismo sentido, del que surgió un auténtico movimiento en pro de la vida en comunidad. En muchas catedrales e iglesias se fundaron en lo sucesivo verdaderos monasterios de clérigos, en los que se practicaba la vida en comunidad a la manera monacal, con exclusión de la propiedad privada. Así vino a nacer, sin que tal fuera el propósito inicial de los legisladores eclesiásticos, una nueva orden, la de los canónigos regulares, o como se les llamó más tarde, los «canónigos regulares de san Agustín».

Originariamente se daba el nombre de canónigos a todos los clérigos que estaban inscritos en la matrícula (en griego *canon)* de una iglesia. Más tarde la designación fue generalmente entendida en el sentido de los clérigos que están obligados a la observancia de los cánones. En ambos casos el título podía darse a todos los religiosos. Jurídicamente, un clérigo no canónico no podía existir. Por consiguiente, la reforma del siglo XI se dirigió a la totalidad del clero. Todos debían vivir canónicamente, sólo que al decir «canónicamente» se entendía ahora: a la manera de los monjes. Las antiguas reglas canonicales exigían la vida en común, pero aún permitían la propiedad privada. El sínodo de Letrán celebrado por Nicolás II, cuyos decretos fueron repetidos en 1063 por Alejandro II, recomendaba que todos los clérigos observaran la pobreza evangélica. Ello estaba de acuerdo con las tendencias monásticas de los tiempos. Por algo afirmaba san Pedro Damián con la mayor seriedad que los apóstoles y sus primeros sucesores habían sido en realidad monjes (Opusc. 28, c. 24). Es uno de los rasgos más característicos de la reforma cluniacense-gregoriana, proponer ideales casi irrealizables, con la esperanza de verlos realizados por lo menos en parte.

Así se hizo también en este punto. No todos los clérigos seculares se hicieron monjes, pero una gran parte de ellos se decidió a llevar una vida verdaderamente claustral. Como la regla de san Benito no se adaptaba a las necesidades de un sacerdote ocupado en tareas pastorales, eligieron la regla de san Agustín, concebida en términos mucho más generales y que en su origen había sido escrita para comunidades de vírgenes consagradas a Dios. A principios del siglo XII fue introducida en la mayor parte de los nuevos canonicatos, y a no tardar éstos se agruparon en congregaciones, de la misma manera que los benedictinos tenían las congregaciones de Cluny, Cava, Hirsau, Camáldula. Entre las congregaciones de canónigos de san Agustín alcanzaron una especial importancia, en el siglo XII, la de san Víctor en París, en el XV la de Windesheim en Holanda y Norte de Alemania, y la más famosa de todas, la de los *premonstratenses,* fundada

por san Norberto. La bula de confirmación de 1126 enumera nueve abadías premonstratenses, entre ellas la de Kappenberg en Westfalia. Vinieron a añadírseles luego la de Wilten cerca de Innsbruck, existente aún hoy, y la de Tongerloo en Bélgica; en 1140 la de Strahov-Praga; en 1160 eran cosa de un centenar, y en 1230 pasaban de mil. Norberto murió en 1134 siendo arzobispo de Magdeburgo. En muchas diócesis eran premonstratenses el obispo y el capítulo catedralicio, sobre todo en el nordeste de Alemania, en Brandenburgo, Havelberg, Ratzeburgo, Riga. Ello estaba perfectamente de acuerdo con la idea de los canónigos regulares, que no querían ser otra cosa que clero diocesano reformado. De ahí que no estuvieran exentos de la jurisdicción episcopal, como los benedictinos.

Hoy quedan muy pocos institutos de canónigos regulares. Pero en su época desempeñaron una importante misión. Desde fines del siglo XI volvió a haber una clase de sacerdotes con cura de almas prestigiosa y a la altura de su cometido.

Los cistercienses.

La historia de la vida monástica no fluye uniformemente, como un río tranquilo, sino que más bien procede a empellones, como en las periódicas inundaciones del Nilo en Egipto, patria del monacato. Se explica este fenómeno porque la personalidad desempeña aquí un importantísimo papel, como en ninguna otra esfera de la vida eclesiástica. La historia de las órdenes religiosas es la historia de los grandes fundadores y de los grandes reformadores. No es que cada nueva oleada desaloje a la anterior, al contrario: casi todas las grandes órdenes han conservado perpetuamente su especial cometido dentro de la Iglesia, aun después de haber pasado su época de esplendor.

Oleadas de éstas o, como antes decíamos, nuevas voces en el coro, fueron Cluny, la Camáldula y los canónigos regulares. A partir de ellas, en los siglos XII y XIII, se sucedieron los movimientos, oleada tras oleada, muchos de ellos casi simultáneamente. Los primeros fueron los cistercienses.

A fines del siglo XI estaba Cluny en el apogeo de su poder. No poder en el sentido de dominio o imperialismo, sino que Cluny venía a ejercer una especie de monopolio religioso dentro de la Iglesia. Cinco cluniacenses ocuparon sucesivamente la silla de san Pedro. Apenas había monasterios que observaran prácticas distintas de las cluniacenses. La reacción no podía hacerse esperar. No es que Cluny hubiera degenerado, pero era demasiado unilateral. Era una de las formas ideales de la vida monástica, pero no *la* forma ideal. Así, a fin de siglo, aparecieron casi simultáneamente monasterios que seguían otros caminos que los marcados por Cluny: en Francia Fontévrault, cerca de Poitiers; Savigny en Normandía, en Italia

Montevergine y Pulsano. Uno de estos cenobios era el de Cistercium o Cîteaux, fundado en 1098 cerca de Dijon. Sus comienzos fueron modestos. En el año 1111 una parte de los monjes cayó víctima de una epidemia, y el abad, un inglés llamado Esteban Harding, pensó en la conveniencia de abandonar el monasterio. Pero al año siguiente ingresó como novicio el joven noble borgoñés Bernardo, con treinta compañeros. Desde entonces la corriente de nuevos adeptos ya no cesó. Ya en 1113 se fundó la primera filial, la Ferté; en 1114 Pontigny; en 1115 Clairvaux (Claraval), que fue confiada al joven Bernardo (no tenía más que veinticinco años) en calidad de abad. En el capítulo general de 1119, Bernardo y Esteban Harding elaboraron los estatutos de la nueva orden, que llamaron la *carta caritatis,* «la constitución del amor». Fueron inmediatamente confirmados oralmente por Calixto II y más tarde en forma definitiva y solemne por Eugenio III, cisterciense.

Las características de la orden cisterciense eran: rigurosa conducta de la vida y pobreza del monje singular; sencillez también en las iglesias. A las antiguas iglesias cistercienses se las conoce aún hoy por el coro cuadrangular en lugar del rosario de capillas, y en la falta de campanario. Ni siquiera debían tener ventanas adornadas. Pero el monasterio poseía fincas agrícolas, que los propios monjes trabajaban. Los cistercienses desempeñaron un gran papel en la agricultura medieval. A ellos se debe la puesta en valor de muchos distritos de la Europa central y oriental. Nombres como Zistersdorf («aldea del Cister») lo recuerdan aún hoy. La organización de la orden estaba basada, al estilo benedictino, sobre la abadía autónoma y vinculada al suelo. Una novedad consistía en que los abades debían reunirse anualmente en un capítulo general, y también el abad de Cîteaux enviaba todos los años visitadores que luego presentaban sus informes al capítulo. Esta medida se reveló tan saludable, que el concilio de Letrán de 1215 la prescribió a todas las demás órdenes. La piedad de los cistercienses se distinguía sobre todo por su devoción a María. Todas sus iglesias estaban dedicadas a la Virgen.

La expansión de la orden del Cister procedió con extraordinaria rapidez. Hasta 1350 surgieron más de seiscientas abadías, además de las que ya existían antes y adoptaron la nueva regla. Además de Francia y Alemania, uno de los países en que más se difundió fue Irlanda, donde fue introducida por san Malaquías, arzobispo de Armagh y amigo de san Bernardo (f 1148 en Clairvaux). En Alemania los cistercienses se jactaban de poder viajar por todo el reino sin tener que alojarse en un albergue extraño. Una de las principales razones del prestigio y rápida difusión de la orden fue, además de la excelencia de sus estatutos, la poderosa personalidad de san Bernardo.

San Bernardo personifica la Edad Media y el espíritu nacional francés en lo que ambos tienen de mejor. En sus escritos habla una

profunda piedad, una heroica entrega a los más altos ideales, agudeza de pensamiento y amplitud de horizontes. El latín de san Bernardo lo es todo menos una lengua muerta. No es el lenguaje de Cicerón, pero sí un medio de expresión extraordinariamente vivo, chispeante de espíritu e ingenio, y siempre armonioso y musical.

Las órdenes militares.

Al mismo tiempo que los cistercienses y en parte bajo su impulso, entre las filas de los cruzados en Palestina surgió una nueva oleada de vida religiosa, que se concretó en las órdenes militares, las cuales, replantadas en Europa, gozaron durante un tiempo de gran popularidad.

En el año 1119 el cruzado francés Hugo de Payns con otros siete caballeros prestó juramento de obediencia al patriarca de Jerusalén, junto con el voto de asumir la defensa y protección de los peregrinos contra los infieles. Los juramentados llevaban vida en común, según el modelo de los canónigos regulares. El rey Balduino II les cedió una parte de su palacio, no lejos del templo, por lo cual recibieron el nombre de *templarios.* Hugo de Payns partió para Europa y en 1128 obtuvo en el sínodo de Troyes la aprobación de su fundación por los legados papales. San Bernardo compuso para él la regla de la orden y escribió un libro, «En elogio de la nueva caballería», que hizo la orden conocida en toda Europa. Los templarios adoptaron de los cistercienses sus hábitos blancos. Eugenio III les permitió ostentar una cruz roja sobre el blanco manto. La organización definitiva fue aprobada por Inocencio II en 1139. La orden comprendía tres categorías: los caballeros, célibes pero no sacerdotes, entre los que era elegido el maestre general, los capellanes y los hermanos que hacían servicio de armas y atendían a los enfermos. La gran popularidad adquirida por los templarios, en Francia sobre todo, les aportó grandes riquezas, las cuales fueron causa en 1312 de su trágico fin.

Aún más famosa que la de los templarios fue otra orden, nacida también en Jerusalén, en el hospital de peregrinos, del que tomó su nombre primitivo de orden del hospital o de san Juan Bautista, aunque es más conocida por su designación posterior de caballeros de Rodas o de *Malta,* por los lugares que más tarde ocuparon.

Su primera regla fue redactada por Raimundo de Puy en 1125. Su constitución era análoga a la de los templarios. Esta orden en el siglo XVI atrajo sobre sí la atención de la cristiandad entera por su heroica defensa de la isla de Malta.

Algo más tarde, los cruzados de Brema y Lübeck constituyeron, en el hospital de Acre, la *orden teutónica.* Su verdadero fundador fue el duque Federico de Suabia, quien adoptó la regla de los templarios. Clemente III aprobó la orden en 1191, y el emperador Enrique VI le dio en 1197 el

primer monasterio que tuvo en suelo europeo, en Palermo. Los caballeros buscaron en seguida un nuevo campo de acción en el nordeste de Europa. El duque de Masovia en 1226 regaló al gran maestre Hermano de Salza el territorio de Kulm. Los caballeros teutónicos se fundieron con los caballeros de Cristo, o hermanos de la Espada, fundados en 1202 por el obispo de Riga, y con el tiempo conquistaron y cristianizaron todo el país. El primer maestre de Prusia, Hermann Balk (f 1239), fundó Thorn, Kulm, Marienwerder, Rheden, Elbing. Más tarde (1255) a estas fundaciones se añadió la de Koenigsberg y en 1276 la de Marienburg. La residencia del gran maestre era, al principio, Acre, luego Venecia y desde 1309 Marienburg. Los castillos e iglesias construidos por los caballeros teutónicos en el elegante estilo gótico, llamado más tarde gótico de ladrillo, dan aún hoy a aquellas tierras su sello característico. Por la derrota de Tannenberg en 1410, los caballeros teutónicos quedaron sometidos a la soberanía polaca.

Órdenes militares análogas surgieron en España con ocasión de la guerra contra los moros; así en 1180 la orden de Calatrava.

Varias de estas órdenes militares, después de muchas vicisitudes, han sobrevivido hasta hoy en una u otra forma. Los caballeros de Malta constituyen una congregación nobiliaria que persigue fines sociales y benéficos, así como su rama protestante, los Johanniter en el norte de Alemania. De la orden teutónica subsiste aún un resto como simple orden clerical. Otras se han convertido en simples órdenes honoríficas, en las que el recuerdo del estado antiguo se perpetúa sólo en los títulos, gran cruz, encomienda, venera. Pocos de los que hoy ostentan estas insignias, a modo de condecoraciones, tienen conciencia de los vínculos que los unen con las Cruzadas.

Las órdenes militares tenían el inconveniente de ser demasiado un producto de las circunstancias del tiempo y del feudalismo medieval, para poder prestar servicios duraderos a la Iglesia. Pero en su época hicieron mucho bien. Despertaron en el pueblo cristiano el interés por la difusión de la fe y la práctica organizada de la caridad. En cuanto al monacato en general, su trascendencia radica en haber sido las primeras órdenes religiosas que, junto a los fines de perfección personal, se propusieron como misión específica una actividad práctica exterior. Con ello desbrozaron el terreno para las futuras órdenes activas.

Este fue, de un modo especial, el caso de los *trinitarios,* que adoptaron como misión la de prestar auxilio a los esclavos cristianos. Aunque semejantes a una orden militar, fueron fundados como canónigos regulares. Sus fundadores fueron el provenzal Juan de Mata (f 1213) y el príncipe francés Félix de Valois (f 1212). Inocencio III confirmó la orden en 1198. La primera expedición que hicieron al África, dirigida por dos trinitarios ingleses, regresó a Europa con ciento ochenta y seis esclavos

cristianos liberados. Pronto siguieron más, y con los éxitos afluyeron abundantemente los recursos. La orden se extendió sobre todo por Inglaterra e Irlanda, donde en total se establecieron casi un centenar de casas. Tanto o más populares fueron aún los mercedarios, orden nacida de una agrupación de caballeros catalanes que habían tomado a su cargo la defensa de la costa contra los piratas. Su transformación en una orden militar fue obra de san Pedro Nolasco y del gran dominico san Raimundo de Peñafort (1223). En su primera expedición al sur de la España musulmana, Pedro Nolasco repatrió cuatrocientos esclavos. En total, el número de esclavos liberados por la orden de Nuestra Señora de la Merced se calcula en setenta mil. En el año 1318 Juan XXII decidió que el prior general debía ser elegido entre la clase de los sacerdotes. Entonces los caballeros salieron de la orden y fundaron la de Montesa. Desde entonces los mercedarios fueron contados entre las órdenes mendicantes. Más tarde hallaron un amplio campo para sus actividades en las colonias españolas de América.

Las órdenes mendicantes

La situación religiosa a principios del siglo XIII.

El siglo XI había sido, todo él, una época de gran progreso religioso. Una serie de hábiles pontífices, a pesar de no haberse remediado la impotencia política del papado, habían elevado su prestigio hasta una altura jamás alcanzada hasta entonces. La naciente escolástica llevaba consigo, no sólo un gran avance de la ciencia eclesiástica, sino también un ahondamiento y enriquecimiento de la intimidad religiosa sin ejemplos en el pasado. Oleada tras oleada, se sucedían las fundaciones de órdenes. Las cruzadas habían despertado un afán de actividad religiosa desconocido hasta entonces. Como ocurre siempre en tales períodos de elevada tensión espiritual, no faltaron tampoco las crisis. Como había de ocurrir más tarde, en la época de la reforma, junto a lo sano había mucho de morboso, y la luz alternaba con la sombra. Las exaltadas ideas de Joaquín de Fiore (f 1202) se difundían entre la gente piadosa con el carácter de una doctrina secreta. Casi por primera vez en la historia eclesiástica, aparecieron turbios movimientos multitudinarios, corrientes espiritualísticas que de un modo más o menos consciente intentaban substraerse a la autoridad de la Iglesia. La lamentable cruzada infantil de 1212 y más tarde las procesiones de flagelantes, son sólo algunos ejemplos, particularmente chocantes, de una insana sugestión de masas.

Todo ello iba de la mano con los inicios de un profundo cambio en las condiciones sociales de Europa. El número de habitantes de la Europa

cristiana en el siglo XIII había ya rebasado los treinta millones. En los siglos anteriores, apenas si el «pueblo» había tenido ocasión de manifestarse. Ahora, en cambio, oímos hablar de movimientos populares, de masas. Antes del siglo XII apenas había aún ciudades dignas de este nombre. Ahora aparecían por doquier, primero en Italia, luego en Alemania y Francia, y con ellas surgía una nueva cultura secular. El antiguo feudalismo empezaba a conocer límites a su poder. El señor feudal, el terrateniente, no se enfrentaba ahora sólo con vasallos, sino con un pueblo. Se inicia una especie de lucha de clases, en la que no faltaban movimientos subterráneos que hoy designaríamos como socialistas.

Mas como la vida estaba aún totalmente impregnada de espíritu religioso, también estos movimientos subterráneos aparecían revestidos de atuendo religioso, presentándose como sectas o como herejías. Sólo que no eran ya herejías de teólogos que discutieran determinados puntos doctrinales o que hubieran chocado contra la autoridad eclesiástica, sino corrientes populares desprovistas de contenido dogmático, animadas de un turbio entusiasmo religioso.

Un ejemplo típico lo dan los «Pobres de Lyon», que empezaron siendo una especie de orden fundada por el comerciante lyonés Valdo, del que más tarde recibieron el nombre de *valdenses.* En 1176, con ocasión de un período de hambre, Valdo repartió su fortuna entre los pobres, y se puso en camino como predicador ambulante junto con un séquito de hombres y mujeres para exhortar a la gente a volver al cristianismo primitivo. Los «perfectos» entre los valdenses hacían los tres votos de pobreza, castidad y obediencia; los seglares celebraban la eucaristía.

Más peligrosos eran, por su mayor difusión y también por su más franco apartamiento de la fe católica, los cátaros o *albigenses,* llamados así por la ciudad de Albi, en el sur de Francia. El nombre de «cátaros» o «puros» se lo habían dado ya a sí mismos los novacianos en el siglo III. Pero los albigenses no procedían de éstos, sino más bien de los maniqueos, aunque es difícil demostrar la existencia de una conexión entre ellos, ya que en semejantes sectas secretas reaparecen siempre los mismos fenómenos. Los albigenses no reconocían una Iglesia visible, rechazaban toda autoridad espiritual y temporal y no admitían ni la guerra ni la pena de muerte. Sólo tenían un sacramento, el bautismo del espíritu, el *consolamentum,* que por lo demás sólo recibían los «perfectos», los cuales quedaban obligados después de su recepción a llevar una vida rigurosamente ascética. Los restantes sólo recibían el *consolamentum* en la hora de la muerte. A principios del siglo XIII los albigenses llegaron a constituir un serio peligro para la Iglesia y el Estado. Inocencio III invitó al rey de Francia a empezar una cruzada contra ellos. La cruzada degeneró en una encarnizada guerra, llevada por ambos lados con horrible crueldad.

Fuera de Francia podían también observarse movimientos análogos en muchos lugares; todo parecía anunciar la inminencia de una crisis. Eran como sacudidas sísmicas, precursoras de una erupción volcánica. Si no se llegó a una explosión de incalculables consecuencias, fue gracias a la aparición de providenciales personalidades que supieron canalizar por vías sanas y conformes a la disciplina eclesiástica el nuevo espíritu que había hecho presa en el pueblo: los fundadores de las órdenes mendicantes, presididos por san Francisco de Asís.

San Francisco de Asís.

Sobre la vida de san Francisco de Asís estamos mejor informados que sobre la de la mayor parte de los santos medievales. Nació en 1182 en Asís, hijo de un rico comerciante. Recibió una buena educación. Poco a poco fue abrazando la vida piadosa: en 1206 renunció a la herencia y emprendió una especie de vida eremítica. Aunque seglar, a partir de 1208 actuó públicamente como predicador penitencial, y empezaron a unírsele los primeros compañeros. Hasta este momento su vida había discurrido según cauces análogos a la de Valdo y otros iluminados contemporáneos. Pero Francisco no era un soñador enemigo de la Iglesia. Se trasladó a Roma y fue presentado al papa Inocencio III por el cardenal benedictino Juan Colonna. Aquel gran papa le dio oralmente permiso para continuar sus predicaciones, aceptó sus votos de obediencia y le concedió la tonsura como símbolo del estado clerical. Desde ese momento no cesaron de afluir adeptos, de las más variadas procedencias. El día de pentecostés de 1219 se celebró en Asís un capítulo que dio una especie de organización a la naciente orden. Se nombraron ministros provinciales y se enviaron los primeros grupos a los países extranjeros. La expedición a Marruecos terminó con el martirio de los cinco primeros misioneros, cuyos cadáveres fueron transportados a Portugal. El hecho produjo tal impresión sobre el joven canónigo de Coimbra, Femando, que sin perder momento se dirigió a Italia y se reunió con san Francisco. Recibió el nombre de Antonio y bajo el de Antonio de Padua ha sido hasta hoy uno de los más venerados santos de la Iglesia.

Al capítulo de pentecostés de 1220 asistió el cardenal Hugolino, el futuro Gregorio IX, que desde entonces fue el gran protector de san Francisco y su orden. A propósito de la organización surgieron diferencias de criterio: los ministros provinciales deseaban una legislación más enérgica. Francisco llevaba ya algún tiempo mal de salud, y su vista sobre todo se iba debilitando progresivamente. En consecuencia, renunció a dirigir la orden e hizo elegir un vicario. Sin embargo, obedeciendo a los deseos del capítulo, se encargó de redactar la regla. Al año siguiente, en 1221, los hermanos asistentes al capítulo eran ya cerca de tres mil. Como

tuvieron que acampar al aire libre, la asamblea es conocida en la historia de la orden con el nombre de «capítulo de las esteras». En el monte La Verna, cerca de Arezzo, a cuyas soledades se había retirado Francisco, recibió éste los estigmas el 14 de septiembre de 1224. Su enfermedad se fue agravando, y el 3 de octubre de 1226 murió en el convento de la Porciúncula, en Asís, a los 44 años de edad.

Sobre la personalidad de San Francisco circulan muchas ideas erróneas. No era ni un iluso entusiástico ni un niño soñador que jugara con florecillas y rayos de sol. Era, al contrario, en todos los aspectos un hombre de cuerpo entero, sencillo, natural, sensato. No era un teólogo, pero poseía la fe sana y acendrada del pueblo católico. Era persona de pocas palabras y muy modesto. No tenía celos de que otros colaboraran en su fundación. En algunas de las anécdotas transmitidas aparece como un soñador carente de sentido práctico, pero en realidad era un hombre inteligente y cauto, un realista. Se entendió bien con las autoridades eclesiásticas. Era muy riguroso en sus exigencias ascéticas, tanto en las que se imponía a sí mismo como en las que exigía de sus discípulos, sobre todo en lo que toca a la pobreza. Pero no era un espíritu triste y obscuro, sino iluminado de bondad y mansedumbre, aunque no poseyera el ingenio chispeante o la gracia de un san Felipe Neri o un san Juan Bosco. A despecho de no ser ni un jurista ni un organizador, el movimiento popular que él despertó a la vida —pues se trataba de un auténtico movimiento del pueblo— nada tiene del desenfrenado entusiasmo de masas que caracteriza a tantos fundadores de religiones no cristianas. Este hombre modesto, de escasa apariencia física, cuenta sin duda alguna entre las más grandes personalidades de la historia universal. Se encuentra en él un grado de aproximación y vinculación a Dios, como nadie o muy pocos antes de él alcanzaron.

Casi todos los santos tienen sus adversarios: los tuvieron en vida y siguen teniéndolos después. Pero hasta hoy no ha aparecido ningún enemigo de san Francisco. No todos lo comprenden, pero todo el mundo le ama, incluso los no católicos.

Los dominicos.

Completamente distinta de la de san Francisco es la figura del otro gran fundador del siglo XIII, santo Domingo de Guzmán. No ha alcanzado, ni de lejos, la popularidad del Pobrecillo de Asís, pero no es inferior su obra, dentro de la historia de la Iglesia.

Domingo nació en 1170 en Caleruega, Castilla la Vieja. Estudió Teología en la escuela de Palencia, que pronto había de obtener rango de universidad, y en 1195 fue nombrado canónigo en Osma. En 1201 llevó a cabo, junto con el obispo, la conversión del capítulo catedralicio en una congregación de canónigos regulares según la regla de san Agustín. Luego

acompañó a su obispo en un viaje al sur de Francia, donde entonces hacía estragos la guerra de los albigenses. Domingo se quedó allí, empezó a predicar y pronto se convenció de que no era mucho lo que se había ganado con la derrota militar de los rebeldes herejes. Determinó, pues, fundar una orden especial de maestros predicadores, para la cual encontró un decidido protector en el arzobispo de Tolosa, Fulco, que era cisterciense. Con él asistió en 1215 al cuarto concilio de Letrán, en Roma. Inocencio III aprobó su plan, pero recomendando se adoptara una de las reglas ya aprobadas. Santo Domingo eligió la regla que hasta entonces había observado, la de san Agustín, añadiéndole constituciones inspiradas en muchos puntos en las de los premonstratenses, que eran también canónigos regulares. Obtuvo la confirmación definitiva en 1216, de Honorio III. El primer convento de la orden fue la iglesia de san Román, en Tolosa, cedida por el arzobispo Fulco. No tardaron en añadírsele otros. Santo Domingo murió en Bolonia en 1221. La labor organizadora fue terminada por su sucesor, el gran Jordán de Sajonia.

Las constituciones de la orden de los dominicos han sido siempre admiradas con razón, y sirvieron de modelo para todas las fundaciones posteriores, especialmente para la de san Ignacio de Loyola. Los dominicos fueron la primera orden gobernada según un régimen centralizado. El poder legislativo radica en el capítulo general, mientras el ejecutivo está en manos del maestro general. Se hace un especial hincapié en la obediencia que es prestada al maestro general, como único voto que abarca a todos los demás deberes de la orden.

Los dominicos no fueron tan radicales como los franciscanos en cuanto a pobreza y ascetismo. El fin que preside toda su actividad es el ministerio pastoral, la enseñanza de la doctrina y la predicación. Desde un principio fueron una orden de sacerdotes y dedicaron especial atención al estudio, como base para su predicación al pueblo. Aún en vida de santo Domingo (1218) empezaron los dominicos a enseñar en la universidad de París, donde alcanzaron la cumbre de su prestigio con san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. Por su sólida preparación teológica Gregorio IX los creyó particularmente apropiados para hacerse cargo del tribunal de la fe, la inquisición, que era entonces una necesidad en las regiones infestadas de herejía, como el sur de Francia y el norte de Italia. En lo sucesivo los dominicos se ganaron muchos enemigos con la actividad como inquisidores, pero no puede negarse que contribuyeron a mantener la pureza de la fe.

El canon 13 del cuarto concilio de Letrán.

El cuarto concilio de Letrán, celebrado en 1215, había dispuesto en su canon 13.°: «Para que la diversidad excesiva de órdenes no produzca

confusión en la Iglesia de Dios, quedan en el futuro rigurosamente prohibidas las nuevas formas de vida monástica. Quien quiera entrar en el claustro, debe ingresar en una de las órdenes aprobadas, y el que quiera fundar un nuevo monasterio debe elegir una de las reglas aprobadas.» Esta ley fue seguramente dictada en vista de los numerosos movimientos de índole semimonástica que entonces se producían, y tras los cuales se escondían a menudo, como en el caso de los valdenses, tendencias antieclesiásticas y heréticas. También es posible que algunos padres conciliares apuntaran contra las órdenes mendicantes, que entonces estaban en sus comienzos y despertaban todavía una cierta desconfianza. Pero el decreto debe ser entendido según el lenguaje del derecho canónico. En éste una prohibición significa que la cosa de que se trate depende, para su realización, de un permiso especial. Con otras palabras, el concilio de 1215 colocó el sistema entero de las órdenes religiosas bajo la supervisión de la Santa Sede. Ya las congregaciones de eremitas del siglo XI se habían afanado por obtener del papa la aprobación de sus fundaciones. Desde los cistercienses se había hecho habitual solicitar la aprobación pontificia incluso para el texto de la regla o de las constituciones, como poco antes del concilio habían hecho los trinitarios. Ahora este uso se convertía en ley, lo cual suponía para la vida en religión una ampliación extraordinaria de sus posibilidades.

Hasta entonces, la norma de la vida religiosa era la tradición. Era monje el que vivía como habían vivido los antiguos monjes. Desde ahora era miembro de una orden aquel a quien la Iglesia reconocía como tal, aunque su vida siguiera un camino completamente distinto de la de los monjes antiguos. Lejos, pues, de significar una estrangulación de la vida monástica, el concilio de Letrán aportó más bien una gran ampliación del campo de ésta. De hecho, en los años siguientes se acumulan las nuevas fundaciones y aprobaciones.

Las restantes órdenes mendicantes.

Los dominicos obtuvieron su aprobación en 1216, los franciscanos en 1223. La fundación siguiente fue la de los *carmelitas.* Nacida en Tierra Santa, aunque no como orden militar, sino como comunidad de eremitas, su primera regla fue aprobada por Honorio III en 1226. Cuando se les hizo insostenible la situación en Palestina, los carmelitas emigraron en 1238 a Chipre y de allí a Europa. Organizador de la orden en Europa fue el inglés Simón Stock. Éste convirtió a los carmelitas de anacoretas en mendicantes, y la transformación fue aprobada en 1247 por Inocencio IV. Pero su gran importancia dentro de la Iglesia no empezó hasta el siglo XVI.

Gregorio IX confirmó en 1239 la segunda orden de san Francisco, las *clarisas,* y en 1235 los *mercedarios.* Pasó también a los mendicantes otra

orden que había empezado como congregación de anacoretas y a la que aguardaba un gran futuro: la de los *ermitaños de san Agustín.* En 1243 Inocencio IV había agrupado en una congregación diversas asociaciones de eremitas establecidas en Toscana; Alejandro IV la amplió en 1256 con otras, y de este modo vino a surgir una gran orden que, análogamente a los dominicos, que tenían en común con ella la obediencia a la regla de san Agustín, se dedicó con especial ahinco al estudio.

Las órdenes mendicantes fundadas o aprobadas después del concilio de Letrán se distinguen por la extraordinaria rapidez de su crecimiento. Cien años apenas después de su fundación, los dominicos contaban ya con veintiuna provincias y quinientas sesenta y dos casas. Aunque los franciscanos se veían frenados en su expansión por la polémica acerca de la pobreza y las disensiones internas que de ello nacieron, a mediados del siglo XV su rama principal, la de los observantes, contaba con más de veinte mil miembros, repartidos en mil cuatrocientos conventos. A fines del siglo XV los más numerosos debieron de ser los ermitaños de san Agustín, con unos treinta mil profesos. Esta orden, a la que, como es sabido, pertenecía Lutero, fue la más duramente afectada por la Reforma.

Influencia de los mendicantes en la cura de almas.

Lo esencialmente nuevo que aportaban las órdenes mendicantes, no era en realidad la pobreza personal de los miembros individuales. Todas las órdenes anteriores habían observado una vida rigurosamente austera con renuncia a la propiedad privada, y en ello se habían distinguido, no hacía mucho, los cistercienses. Lo nuevo consistía en que tampoco el convento debía poseer nada. El convento de los mendicantes no es ya una abadía con bosques, pesquerías, campos de labor, colonos y aparceros, sino un asilo que sólo proporciona el mínimo de cosas indispensables para la vida: unas celdas en torno a una iglesia, acaso un pequeño huerto, y nada más. Para los mendicantes, la patria ya no es el monasterio, sino la orden. Desaparece aquella estabilidad, aquel enraizamiento en el suelo, que desde san Benito había constituido la base de la vida monástica. Pero esto sólo era posible a condición de que los miembros redujeran también al mínimo sus necesidades personales.

De este modo vino a la luz el tipo de orden que mejor respondía a las exigencias de la nueva ordenación social que ya se anunciaba. Los mendicantes no vivían ya entre la gente como unos señores espirituales, análogos a los feudales, sino como unos hermanos que convivían con sus iguales. Practicaban la cura de almas, no valiéndose de unos derechos, sino en virtud de una confianza mutua. Los hombres no tenían que ir a ellos, sino que eran ellos los que iban a los hombres. De ahí que desde un principio la predicación ocupe en estas órdenes un lugar tan destacado: su

propósito no es forzar, sino convencer, enseñar. De ahí también la multiplicidad de los medios empleados en el ministerio pastoral. Los mendicantes se aproximan a los campesinos, a los niños, a los soldados, a los presos, a los herejes y paganos. De este modo empieza con ellos un capítulo totalmente nuevo en la historia del ministerio pastoral. Hasta entonces el pastor de almas había inspirado respeto, acaso también temor; ahora se le ama.

Uno de los principales instrumentos de que se valieron los mendicantes para la cura de almas fueron las llamadas *órdenes terceras* para seglares, con las que, en la Iglesia, empieza propiamente la historia de las asociaciones religiosas, sin las cuales hoy no podemos imaginar siquiera una acción pastoral eficaz. Las órdenes terceras fueron para los seglares una escuela de santidad. Entre los primeros terciarios franciscanos figuran santa Isabel de Turingia y el rey de Francia san Luis. Hoy los terciarios seglares se cuentan por millones

La escolástica

Los siglos de barbarie no habían permitido progreso apreciable alguno a la teología científica. Los escritos de los grandes padres de la Iglesia de los siglos IV y V, sobre todo san Agustín, seguían empero siendo leídos, copiados y admirados, aunque en el Occidente puede decirse que sólo se conocía a los latinos. Conatos de un pensamiento independiente los observamos en Juan el Irlandés, llamado por su nacionalidad Scotus o Eriúgena, maestro en la escuela palatina de Carlos el Calvo (f después de 870). Pero quedó como un ejemplo aislado. En el círculo de Gerberto de Aurillac (f 1003 siendo papa con el nombre de Silvestre II) se hicieron algunos nuevos intentos de aplicar a las cuestiones teológicas el método dialéctico, o sea el pensamiento deductivo reducido a reglas. El discípulo de Gerberto, Fulberto obispo de Chartres (f 1029), así como el discípulo de éste, Berengario de Tours, y el adversario de Berengario, el benedictino Lanfranco de Pavía, arzobispo de Canterbury (f 1089), pueden ya figurar entre los preescolásticos.

El método escolástico propiamente dicho nació en el siglo XII. Además del progreso general de la cultura, colaboraron en su nacimiento diversas causas especiales: el redescubrimiento de los escritos de los filósofos griegos, sobre todo Aristóteles, a veces directo, pero más a menudo a través de traducciones y adaptaciones árabes llegadas a Europa por la vía de España, y contemporáneamente la creación de un sistema organizado de enseñanza superior, primero en las escuelas catedralicias o claustrales y luego en los estudios generales o universidades. De la escuela recibió su nombre la escolástica.

Como fundador de la escolástica suele pasar san Anselmo de Aosta, discípulo de Lanfranco y su sucesor como abad de Bec, en Normandía, y luego como arzobispo de Canterbury (f 1109). Entre las escuelas tuvo una especial importancia la fundación de canónigos de san Víctor en París, debida a Guillermo de Champeaux (f 1121 obispo de Chalons), que produjo diversos grandes teólogos, entre ellos Hugo de san Víctor (f 1141). A este período de la escolástica primitiva, o sea la época anterior a las universidades, pertenecen además Gilberto de la Porré (Porretanus, f 1142 obispo de Poitiers), Roscelin de Compiègne (f 1121) y su discípulo Abelardo (f 1142), inteligencia agudísima que, incurrió sin embargo, en más de un error por la exagerada importancia concedida a la dialéctica, y finalmente Pedro de Novara, más conocido con el nombre de Pedro Lombardo (f 1160 obispo de París) o *Magister Sententiarum,* autor del clásico manual de teología que comentaron los autores posteriores, entre ellos santo Tomás de Aquino.

Las universidades.

Las primeras universidades propiamente dichas surgieron hacia fines del siglo XII, no como transformación de las escuelas catedralicias o claustrales, sino por la libre asociación de maestros y discípulos. Tales asociaciones recibieron luego extensos privilegios de los príncipes, y sobre todo del papa, entre ellos jurisdicción propia y también beneficios eclesiásticos. Los primeros «Estudios generales», que tal era su nombre primitivo, aparecieron en París, Bolonia, Oxford. Las universidades posteriores fueron por lo común fundaciones de reyes y señores, pero siempre con privilegio papal. Entre las más antiguas de esta clase figuran Nápoles, fundada en 1224 por Federico II, Tolosa en 1229 por Gregorio IX, Roma en 1244 por Inocencio IV, y en España Palencia, fundada en 1212 y Salamanca, fundada en 1243. En el territorio del Imperio alemán no se fundaron universidades hasta el siglo XIV: Praga en 1348 por Carlos IV, Viena en 1365, Heidelberg en 1385, Colonia en 1392, Erfurt en 1392. En las universidades los estudios estaban distribuidos en cuatro facultades: teología, derecho, medicina y las artes liberales, que correspondían a nuestras facultades de filosofía y letras. Todas tenían facultades de artes, pero incluso las que carecían de una facultad de teología, poseían un muy marcado carácter eclesiástico. En las ciudades donde había universidad se fundaban colegios para los estudiantes. Uno de estos fue el erigido en París por Juan de Sorbón, un capellán de san Luis, del que más tarde tomó nombre la universidad. La universidad de París pasó siempre por ser la primera de la cristiandad, y modelo de todas las demás.

Con la instauración de las universidades y, sobre todo, con la introducción en ellas de las órdenes mendicantes se inicia la edad de oro de la teología medieval, la edad de la escolástica.

En riqueza de producción y en altura espiritual de ésta, el siglo XIII sólo puede compararse con la época de alrededor del año 400, el tiempo de los grandes padres de la Iglesia. Los grandes nombres de la edad de oro de la escolástica son: De la orden franciscana, el inglés Alejandro de Hales (f 1245), lector en París; Juan Fidanza de Bagnorea, en Toscana, llamado Buenaventura, general de la orden y también lector en París (f 1274); Juan Pedro Olivi (f 1298); Rogerio Bacon (f 1294); Juan Duns Escoto, lector en Oxford, París y Colonia, donde murió en 1308. Pertenecen a los dominicos: el más grande entre los grandes, el napolitano santo Tomás de Aquino, que debe ser contado entre los más importantes pensadores de la humanidad y cuya influencia sobre la teología sigue sin mengua hasta hoy (f 1274); su maestro el sabio Alberto Magno (f 1280); el polígrafo Vicente de Beauvais (f 1264); Pedro de Tarantasia, papa con el nombre de Inocencio V (f 1276). Eran sacerdotes seculares: Enrique de Gante (f 1293), lector en París; Raimundo Lulio de Mallorca (f 1316); Roberto Grosseteste, lector en Oxford (f 1253).

Quizás en ninguna otra parte se muestra tan claramente como aquí la perfecta unidad de la Edad Media, para la cual no existían las fronteras nacionales; no es que la Iglesia desempeñara un papel directivo dentro de la cultura espiritual, sino que la cultura entera era eclesiástica desde sus raíces, y no había otra.

Importancia de la escolástica para la vida religiosa.

Como método, la escolástica no es otra cosa que la aplicación del pensamiento deductivo a los datos de la revelación cristiana. En todas las ciencias se encuentra una aplicación semejante. Por ella el conocimiento científico se distingue del simple acopio de materiales. El material de la teología lo suministran los hechos y doctrinas reseñados en la sagrada Escritura o contenidos en la fe viva y consciente de la Iglesia, sea que hayan sido fijadas por escrito por autoridades como los antiguos padres de la Iglesia, sea que se manifiesten en los preceptos e instituciones eclesiásticas. Este material es ordenado sistemáticamente por la escolástica en grupos de problemas conexos, o «tratados»: ¿Qué es Dios? ¿Quién era Cristo? ¿Qué es la Iglesia? ¿Cómo se efectúa la salvación del hombre? Así se definen luego los conceptos que componen el sistema total de la fe: naturaleza y sobrenaturaleza, gracia, sacramentos, justificación, pecado, ley, redención, fe. Esto no significa que los misterios de la fe dejen de ser misterios, pero con esas definiciones y fijaciones de conceptos se establecen los límites que separan lo suprarracional de lo irracional. No se

descubre ninguna nueva verdad revelada en la que no se creyera hasta entonces, pero sí se reconocen los nexos que enlazan las verdades de fe, y éstas son comprendidas en su contexto entero. Siempre se había creído que María fue objeto de una especial elección por Dios, y dotada por Él de especiales privilegios que la distinguen de todos los demás humanos; mas para poder definir la substancia de uno de tales privilegios como «inmaculada Concepción», debía primero ponerse en claro la naturaleza del pecado original y también la relación entre pecado original y redención. Este ejemplo hace ver, además, que la escolástica medieval estuvo muy lejos de resolver todos los problemas existentes, sin dejar nada para los futuros teólogos. Con respecto a la inmaculada Concepción, en el siglo XIII el planteamiento del problema estaba perfectamente claro, e incluso Duns Escoto señaló el camino que había de conducir a la solución de las dificultades. Pero hubo que esperar muchos siglos hasta que se hallara la solución definitiva.

Lo que sobre todo faltaba a la escolástica medieval, era la posibilidad de someter a un examen crítico el material teológico dado. Faltaban sobre todo conocimientos sistemáticos de carácter histórico, y especialmente filológico, sobre la significación y evolución del lenguaje humano. Además, el pensamiento teológico quedaba en muchos puntos trabado por una deficiente observación de la naturaleza. Aquí es donde las épocas posteriores pudieron efectuar aún grandes progresos.

Sin embargo, fue enorme el enriquecimiento que la escolástica aportó a la vida religiosa de la Iglesia. Los antiguos sabían que el hombre no debe pecar; sabían también que no todos los pecados poseen la misma gravedad. Pero no poseían un claro concepto de la vida sobrenatural del alma, del estado de la gracia santificante, y por tanto tampoco estaban en condiciones de distinguir los pecados que destruyen la vida de la gracia y los que no. Los actos de la Iglesia que comunican gracia eran ya conocidos de antiguo, y su ejercicio se remonta a los tiempos más remotos. Pero fue la escolástica la que creó para estos actos el concepto común de «sacramento» y explicó la manera de obrar de los sacramentos y las condiciones para su administración. Recuérdese la perplejidad con que los obispos del siglo III se habían enfrentado con el problema de si era válido el bautismo administrado por los no católicos. Los antiguos sabían que los fieles podían y debían someter sus pecados personales al poder eclesiástico de las llaves, y que la Iglesia tenía facultades para perdonar estos pecados; lo que no podían decir era cuándo y cómo ocurre este perdón y en qué circunstancias es posible que el perdón no tenga efecto.

Los antiguos sabían que en la misa se renueva el sacrificio de Cristo y que en la comunión los fieles reciben el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo. Pero sólo la escolástica estaba en condiciones de definir el

concepto de transubstanciación. Con ello suministró a la piedad católica un nuevo impulso cuyos alcances habían de ser incalculables.

El sacramento del altar.

Las discusiones escolásticas sobre la naturaleza del santo sacramento del altar empieza ya en la preescolástica. En el siglo XI Berengario de Tours había intentado explicar la presencia de Cristo como no real, sino dinámica. Condenado por varios sínodos, en 1079 se sometió a Gregorio VII. La definición decisiva del concepto de transubstanciación fue obra del cuarto concilio de Letrán en 1215, el cual elevó también a ley de la Iglesia la obligación de la confesión anual y de la comunión pascual.

Esta aclaración del problema teológico no se tradujo aún en una mayor frecuencia en la recepción del sacramento, aunque ya santo Tomás examinó la cuestión de si era aconsejable la comunión diaria. De san Luis sabemos que comulgaba seis veces al año. La más antigua regla de las clarisas permitía a las religiosas siete comuniones anuales. Pero no tardó en desarrollarse la devoción a Cristo en el sacramento, en el tabernáculo, devoción que la antigüedad no había conocido en esta forma y sin la cual no nos es posible hoy concebir ninguna clase de piedad católica, desde la de los grandes santos hasta la de los últimos fieles.

Ya en el siglo XII, el afán de los fieles de contemplar la forma consagrada dio lugar al rito de la elevación en la misa, primero sólo de la hostia y luego también del cáliz. La devoción culminó en la instauración de la fiesta del Corpus Christi en el siglo XIII. La primera iniciativa vino de una sencilla religiosa, santa Juliana de Lieja (f 1258). El examen de las visiones que al respecto tenía la santa, fue confiado al cardenal legado Hugo de S. Caro OP, y al arcediano de Lieja, Jacobo Pantaleón de Troyes. La sentencia fue favorable. Seguidamente el obispo de Lieja introdujo en 1246 la fiesta en su diócesis, y también el cardenal Hugo en el distrito occidental de Alemania en el que actuaba de legado. Pantaleón de Troyes subió al trono pontificio en 1261 con el nombre de Urbano IV y en 1264 estableció la fiesta para toda la Iglesia. El oficio litúrgico, con los hermosos himnos *Lauda Sion y Pange lingua, Tantum ergo,* los compuso, por encargo del papa, nada menos que santo Tomás de Aquino. La procesión, de momento no se celebraba; pero está ya atestiguada el año 1279 en Colonia, el 1301 en Hildesheim y el 1305 en Augsburgo.

Las devociones.

Si la conmemoración de los fieles Difuntos es el recuerdo que la liturgia conserva de los cluniacenses, la festividad del Corpus es un monumento dejado por la teología escolástica del siglo XIII. En general, las

grandes devociones de la piedad católica deben mucho a la escolástica, la cual creó algunas nuevas y permitió el desenvolvimiento de otras. Surge una «devoción» cuando a una cosa concreta procedente del campo de la fe, sea un misterio o una persona, se le hace objeto de una veneración especial. Así, no hablamos de «devoción a Dios», pero sí de una devoción a la Providencia divina o al misterio de la santísima Trinidad; no de una «devoción a Jesús», pero sí a su nombre, a su infancia, a su pasión, a su corazón, a su realeza. Justamente el desarrollo de las devociones ha prestado una profundidad e intimidad especiales a la piedad católica, y sólo un flagrante desconocimiento de las características de esta religión puede llegar a pensar que la piedad queda así superficializada o vulgarizada, o desviada de lo esencial. Las devociones permiten al cristiano más sencillo aprender con la oración las más profundas verdades de su fe. La Iglesia ha favorecido siempre las devociones, no limitándose a tolerarlas como cosa privada. La liturgia oficial está íntimamente impregnada de ellas, y desterrarlas de la liturgia significaría repudiar todo el pasado de la Iglesia, pretender reducir la liturgia a una fase primitiva y rudimentaria.

Pero las devociones sólo pueden surgir sobre el suelo de una teología sana, y aquí precisamente es donde la escolástica ha creado las más amplias posibilidades, con el uso de sus métodos de análisis y sus sutiles definiciones. Así vemos que las grandes devociones y los grandes devotos aparecen al mismo tiempo que la escolástica.

La devoción a Jesús niño, a la que los franciscanos dieron expresión popular con sus belenes, hace más fértil el culto a la Madre de Dios y conduce a la veneración de la sagrada Familia y de san José. El culto a san José no empieza a cobrar fuerza hasta los siglos XIV y XV, en Gerson, Pedro de Ailly, san Bernardino de Siena, si bien es cierto que sus comienzos, como en tantas devociones, se remontan hasta san Bernardo. La meditación de la pasión de Cristo, a cuya difusión contribuyeron también especialmente los franciscanos, fue la devoción preferida de todas las almas fervorosas de la Edad Media. De la adoración de las cinco llagas nació la devoción al sagrado Corazón de Jesús, que se encuentra ya en santa Gertrudis de Helfta OSB (f 1302) y otras místicas alemanas, en Italia en Margarita de Cortona (f 1297), en el siglo XIV en Ángela de Foligno y Ubertino da Casale. Los servitas practicaban preferentemente la devoción a la Madre Dolorosa. Un recuerdo de esta devoción es el himno *Stabat Mater,* escrito en el siglo XIII, por no hablar de otras realizaciones artísticas que deben su origen a las devociones.

El derecho canónico.

Un importante progreso realizado por la Iglesia en el siglo XII fue la creación de una ciencia del derecho eclesiástico. Un derecho lo había

poseído la Iglesia desde sus comienzos, desde que los apóstoles nombraban obispos y publicaban las decisiones de los concilios, y desde que los primeros papas y obispos dictaban entredichos y levantaban excomuniones. Ya en el siglo III, si no antes, había colecciones de usos y tradiciones, al principio aún mezcladas con instrucciones prácticas o exhortaciones para la edificación. A partir del siglo IV estas colecciones se hacen más precisas: ya casi no admiten más que cánones conciliares y, desde fines de aquel mismo siglo, también decretos papales, las llamadas «Decretales». Estas recopilaciones eran obra de iglesias particulares o también de personas privadas, pero todas tienen más o menos un tronco común. Se ha ganado muy mala fama una colección redactada en la Galia en el siglo IX, a causa de las muchas y groseras falsificaciones que contiene. Su desconocido autor pretende hacerse pasar por san Isidoro de Sevilla (f 636), o al menos por tal fue tenido. Ya en la Edad Media se expresaron dudas sobre su autenticidad, sobre todo en el siglo XV, por parte del cardenal Nicolás de Cusa y el cardenal Torquemada; luego la atacaron los protestantes, y al fin todos sus defensores tuvieron que enmudecer. El Seudoisidoro ha causado mucha confusión y, como todos los falsarios, ha prestado un pésimo servicio a la Iglesia, a la que acaso pretendiera favorecer.

Las colecciones jurídicas aumentan en número a partir del siglo X; citemos los principales autores: Regino, abad de Prüm en el Eifel (f 915), Burcardo, obispo de Worms (f 1025), Anselmo de Luca el joven (f 1086), el cardenal Deusdedit (1087), Ivo obispo de Chartres (1095). El fundador propiamente dicho del derecho canónico como ciencia es el camaldulense Graciano, quien en su obra *Concordia discordantîum canonum* («Concordia de los cánones [aparentemente] discordantes»), escrita en Bolonia hacia 1140, no se limita a dar una colección de decretos, sino que además hace de ellos un estudio sistemático. Sin embargo, este *Decretum Gratiani,* como más tarde se le llamó, no pasaba de ser un trabajo de índole privada. La primera codificación oficial del derecho canónico fue iniciativa de Gregorio IX. Por encargo de este papa, el dominico Raimundo de Peñafort publicó en 1234 cinco libros de decretales. A ellos vino a añadirse en 1298 un sexto libro de Bonifacio VIII, y luego dos libros de constituciones de Clemente V (1314) y Juan XXII (1317).

Estas obras jurídicas fueron completadas en los siglos XIV y XV con dos colecciones privadas: las *Extravagantes* (decretales no codificadas hasta entonces) de Juan XXII y las *Extravagantes communes.* Todas estas recopilaciones, empezando por el *Decretum Gratiani,* después de la invención de la imprenta fueron impresas juntas con el título de *Corpus Iuris Canonici* y constituyeron la base del estudio del Derecho eclesiástico, hasta que fueron substituidas últimamente (1917) por el *Codex Iuris Canonici.*

VIII

HISTORIA EXTERNA DE LA IGLESIA EN LOS SIGLOS XII Y XIII

Las Cruzadas

Si algo nos permite medir la distancia que nos separa espiritualmente de la Edad Media, son las Cruzadas. Nos resulta casi más fácil penetrar en la psicología del tiempo de las persecuciones que en la de las expediciones militares a Tierra Santa, a pesar de estar éstas casi mil años más cerca de nosotros. Nos conviene, pues, por razón precisamente de esta dificultad, aplicar una gran reserva a nuestros juicio, tanto en el elogio como en la censura.

El impulso externo para las cruzadas lo procuró la conquista de Jerusalén por los seljúcidas en el año 1070. Las peregrinaciones a los santos lugares de Palestina, que habían florecido especialmente en los siglos IV y V, no habían sido interrumpidas por la conquista árabe de aquel país en 637. Los turcos seljúcidas, que en el siglo XI acabaron con el imperio de los califas, en comparación con los antiguos árabes eran unos bárbaros y desde un principio mostraron ser mucho más hostiles a los cristianos que aquéllos. Conquistaron Bagdad y Mosul en 1055, extendieron luego sus dominios hacia Siria por un lado y hacia Armenia por el otro, en 1076 tomaron Damasco y desde 1080 tuvieron en sus manos casi toda el Asia Menor, constituyendo, una amenaza directa contra lo que restaba del Imperio romano y contra la propia ciudad de Constantinopla.

Ya Gregorio VII en 1074 había concebido el plan de convocar a toda la cristiandad, con inclusión de los bizantinos, para hacer la guerra a este peligroso enemigo. La lucha de las investiduras impidió entonces la realización de este plan. Urbano II, a instancias del emperador Alejo Comneno (1081-1118), volvió a tomar el proyecto en sus manos y en los sínodos de Plasencia y Clermont en 1095 consiguió despertar un encendido entusiasmo por la empresa, de cuyas dificultades seguramente nadie se daba cuenta. Todos los que prometieron su concurso adoptaron como

distintivo una cruz, que generalmente llevaban cosida sobre el hombro derecho, lo que les valió el nombre de *cruciati,* cruzados.

A los caballeros de los distintos países se les señaló, como punto de concentración, Constantinopla. Pero antes de que se congregaran apareció una figura no muy clara, Pedro de Amiens, que haciéndose pasar por un peregrino de Jerusalén sin jamás haber estado allí, reunió un ejército de campesinos franceses. La tropa pasó a Renania, donde recibió refuerzos, y por el momento ocuparon su celo de cruzados en perseguir a los judíos, lo que aportó un gran descrédito a la empresa. Una parte de estas indisciplinadas bandas llegó a Constantinopla, pero fue deshecha en cuanto tocó el suelo del Asia Menor.

La conquista de Jerusalén.

Cuando los caballeros estuvieron reunidos en Constantinopla, con gran sorpresa de todos el emperador les exigió que le prestaran juramento de fidelidad. Los cruzados lograron cruzar toda el Asia Menor, siguiendo de victoria en victoria aproximadamente el camino marcado hoy por el ferrocarril de Anatolia. En 1098, estando ellos detenidos en Antioquía, la ciudad de Jerusalén, que antes de la conquista seljúcida había pertenecido al califato de El Cairo, fue reconquistada por los egipcios. No por ello alteraron los cruzados sus planes. Bajo la dirección del caballero valón Godofredo de Bouillon, en 15 de julio de 1099 tomaron al asalto Jerusalén. El primer objetivo de la cruzada estaba, pues, cubierto.

Los caballeros procedieron entonces a organizar, en las regiones conquistadas, estados feudales a la manera medieval. Se creó un principado de Antioquía regido por el normando Bohemundo, hijo de Roberto Guiscardo, y un principado de Edesa para Balduino de Bouillon, hermano de Godofredo. Del reino de Jerusalén debía hacerse cargo el propio Godofredo. Pero éste abdicó pronto, de su título real, y además falleció unos meses después de la conquista. Así, el primer rey de Jerusalén fue su hermano Balduino. También se instituyó una jerarquía latina, con patriarcas en Jerusalén y Antioquía, y diversos obispados sufragáneos. Los restos de la antigua población cristiana en Siria y Palestina eran aún más numerosos que hoy.

Los historiadores islámicos han considerado siempre las cruzadas como unas injustificadas guerras agresivas y de conquista. No deja de sorprender este juicio en boca de los musulmanes, habida cuenta de que ni los árabes, ni los egipcios ni los seljúcidas podían presentar otros títulos a la posesión de aquellas tierras que los derivados de su ocupación armada. Pero dejando de lado esta cuestión, la verdad es que ni el papa, ni los príncipes y caballeros cristianos abrigaban la menor duda sobre la justicia de su causa. No sólo les parecía evidente su derecho a dominar los Santos

Lugares, sino que toda lucha contra los infieles les parecía justificada de suyo, cosa que, por lo demás, creían también por su parte los musulmanes.

En los años siguientes se sucedieron sin interrupción las oleadas de refuerzos procedentes de Occidente. En 1101 se creó un cuarto principado, el de Trípoli en Siria. Los cruzados establecidos en el país edificaron castillos e iglesias, de las que quedan aún hoy restos grandiosos. El primer revés ocurrió cuando en 1144 el emir turco de Mosul conquistó Edesa.

El hecho causó una gran impresión en Occidente, y san Bernardo, que estaba entonces en la cúspide de su prestigio, consiguió reunir una nueva cruzada, en la que participaron el emperador alemán Conrado III y el rey de Francia Luis VII. Los cruzados que viajaban por mar desde el norte de Europa, ayudaron, de paso, al rey de Portugal Alfonso I a arrebatar Lisboa a los moros (1147). Pero éste fue el único éxito de la empresa. Los alemanes sufrieron en Dorilea, en el Asia Menor, una severa derrota. Fracasó una expedición dirigida contra Damasco. San Bernardo tuvo que oir amargos reproches.

Saladino.

Si los estados cristianos se mantuvieron todavía en pie durante algún tiempo, fue sólo porque no les atacó ningún adversario poderoso. Pero no tardaron en hallarlo en la persona del gran Saladino, sultán de Egipto desde 1171, que en 1174 extendió su dominio sobre Damasco y en 1183 sobre Mesopotamia. Saladino no era sólo un poderoso guerrero, sino también un hombre de carácter noble y elevado, uno de los mejores que ha producido el Islam. ¡Qué pobre impresión hacen, frente a él, los cruzados cristianos, cuyas interminables rencillas interiores les habían hecho perder totalmente de vista su objetivo primitivo! Saladino infligió a los cristianos una aniquiladora derrota en la batalla de Hattin, cerca del lago de Genesaret. El rey de Jerusalén, Guido de Lusiñán, cayó prisionero. Todo el país, Jerusalén inclusive, se entregó al vencedor. Los cristianos quedaron reducidos a las plazas fuertes de Tiro, Trípoli, Antioquía.

Una vez más se aprestó la cristiandad a una tercera cruzada, convocada por Gregorio VIII (1187) y su sucesor Clemente III (1187-1191). Los alemanes acudieron por tierra, capitaneados por el anciano emperador Federico Barbarroja. Obtuvieron una victoria en Konia, y estaban ya cerca de Antioquía, cuando el emperador se ahogó al pasar un río. La mayor parte de los alemanes emprendieron el regreso. Por mar acudieron Felipe II de Francia y Ricardo Corazón de León, de Inglaterra, el cual de camino conquistó Chipre. Guido de Lusiñán, que había sido puesto en libertad por Saladino, puso sitio al puerto de Acre, que como el resto de Palestina se había perdido después de la batalla de Hattin. Acre fue reconquistada con ayuda de los cruzados nuevamente llegados. Ricardo

Corazón de León concertó un armisticio con Saladino: los cristianos quedaban en posesión de la franja costera, de Jaffa hasta Tiro, con Acre como puerto principal. Las peregrinaciones a Jerusalén debían hacerlas desarmados.

Así, el resultado obtenido por esta cruzada, la mayor de las emprendidas, fue también muy mísero. Todo lo estropeaban las eternas disensiones entre los príncipes y los caballeros, en las que se distinguía Ricardo Corazón de León, tan bravo como quisquilloso. El duque de Austria, Leopoldo V, gravemente ofendido por Ricardo, se vengó de él tendiéndole una celada en el viaje de vuelta; habiéndole hecho prisionero, le entregó al emperador de Alemania, Enrique VI, el cual lo retuvo hasta que los ingleses pagaron un rescate. Este sacrílego atentado contra la persona inviolable de un rey cruzado constituyó un escándalo para toda Europa y contribuyó a apagar los entusiasmos, ya de suyo decaídos.

Fue un éxito, en cambio, la expedición que Enrique VI en 1197 envió a Oriente desde Apulia; la conquista de Beirut significó restablecer las comunicaciones entre la franja costera de Palestina y Antioquía.

La cruzada contra Constantinopla.

El gran papa Inocencio III puso en pie una nueva cruzada. La república de Venecia estaba dispuesta a suministrar la flota. Mientras los caballeros, que esta vez procedían casi todos de Francia, se congregaban en Venecia, apareció en la ciudad el joven emperador Alejo, huido de Constantinopla en 1201, y solicitó el auxilio de los cruzados. Con esto se dio un nuevo giro, no sólo a la cruzada sino a toda la política oriental de Europa.

Desde el siglo XI Venecia, Bizancio y los normandos rivalizaban por la hegemonía del Adriático. A los venecianos les interesaba, antes que nada, que no se les cerrara la salida del mar. Mientras Roberto Guiscardo y su hijo Bohemundo estuvieron intentando sentar firmemente el pie en el Epiro y Albania, Venecia fue aliada de Bizancio contra los normandos. Pero cuando en 1149 los bizantinos ocuparon Corfú e incluso Ancona en 1151, la república se alió con los normandos contra el Imperio de Oriente. Desde entonces los griegos profesaron a los venecianos un creciente aborrecimiento. El emperador Manuel I, de la dinastía de los Comnenos, en 1171 hizo encarcelar a todos los venecianos que se encontraban en Constantinopla. Después de su muerte, ocurrida en 1180, su viuda María de Antioquía, oriunda de Occidente, que desempeñaba la regencia durante la minoridad de su hijo Alejo II, inició una política filoveneciana, y esto dio pie a que estallara una revolución, instigada por otro príncipe de los Comnenos, Andrónico. Se dio muerte al joven emperador Alejo y a todos los venecianos, y Andrónico subió al trono en 1183. Sin embargo, en 1185

fue asesinado por su yerno Isaac Angelos. Isaac gobernó hasta el año 1195, en que, derribado por su hermano Alejo III, fue cegado y encarcelado. Su hijo Alejo IV consiguió en 1201 evadirse de la prisión en que le tenía su tío, y así fue como llegó a Venecia en el momento en que se estaban congregando allí los cruzados.

El dux Enrique Dandolo no dejó que se le escapara esta oportunidad única. Tenía en sus manos a los cruzados, y dirigió la flota contra Constantinopla. Por el camino tuvieron los cruzados que conquistar Zara para los venecianos. Constantinopla fue tomada en 1203, y Alejo IV fue instalado en el trono. Los griegos se rebelaron en seguida y le asesinaron; los cruzados volvieron a tomar Constantinopla y procedieron ya sin contemplaciones de ninguna clase. El Imperio bizantino fue convertido en un estado feudal a la manera de los occidentales y se proclamó emperador a Balduino, conde de Flandes, aunque su territorio se reducía a Constantinopla y algunas islas. Se estableció además un reino en Salónica, ducados en Filipópolis y Atenas y un principado en Morea. Los venecianos se quedaron también con muchas posesiones. Fue creada una nueva jerarquía encabezada por un patriarca latino en Constantinopla, del que dependían veintidós arzobispados y cincuenta y ocho obispados. Inocencio III no estaba en absoluto de acuerdo con el giro que los venecianos habían dado a su cruzada, pero ante el hecho consumado aprobó la nueva ordenación eclesiástica.

Desde el punto de vista político, los resultados no eran tan despreciables como pudiera parecer. Era inútil entretenerse en plantear cuestiones de derecho, dada la irremediable situación del Imperio bizantino y la atroz conducta de los Comnenos. Una de las principales causas de que los cruzados no hubieran podido conservar Palestina, había sido la falta de una base. Esta base es la que hubiera podido suministrar el Imperio latino establecido en la península balcánica, de haber sido viable. Pero no le resultó, entre otras cosas porque la conquista no había sido completa. Los Comnenos resistían en Epiro y en Trebisonda, donde continuaron ostentando el título imperial, y frente a Constantinopla surgió otro estado griego, Nicea, gobernado por Teodoro Láscaris, que también tomó el título de emperador. No había, pues, que hablar de establecer una línea de comunicaciones con Palestina; a mayor abundamiento, el Imperio franco languidecía por efecto de su economía feudal y de la incapacidad o minoridad de sus soberanos.

Inocencio III intentó aún poner en marcha una cruzada auténtica, pero murió antes de que en 1217 el rey de Hungría Andrés II y el duque de Austria, Leopoldo VI, llegaran a Acre. Éstos no hicieron nada de provecho. Al año siguiente el rey titular de Jerusalén, Juan de Brienne, con el legado pontificio atacó a Egipto y conquistó el puerto, entonces muy importante, de Damieta. También ésta era una idea acertada, pues la historia enseña que

a la larga el dominio de Palestina no puede mantenerse sin el de Egipto. No olvidemos que de Egipto había salido también Saladino. Sin embargo, la expedición acabó mal, cuando los egipcios perforaron los diques del Nilo e inundaron todas las tierras en torno a Damieta.

Las últimas cruzadas.

El emperador Federico II, nieto de Barbarroja, había prometido varias veces salir en cruzada. Acosado por el papa Gregorio IX, en 1227 reunió por fin un ejército en Brindis; pero se presentó la peste en el campamento, y murió un gran número de caballeros, entre ellos el landgrave Luis de Turingia, marido de santa Isabel. Finalmente Federico II se hizo a la mar, pero entonces cayó él mismo enfermo y se volvió atrás. Gregorio IX, ya de antes gravemente irritado por la conducta del emperador, lo excomulgó. Entonces, con poca gente, Federico se dirigió realmente a Palestina y obtuvo del sultán un tratado que no era del todo desfavorable: los cristianos renunciaban al resto de Siria, pero obtenían Jerusalén, Belén, Nazaret y una faja de tierra que unía los Santos Lugares con el puerto de Acre. El excomulgado emperador se coronó rey de Jerusalén en la basílica del Santo Sepulcro, mientras el patriarca fulminaba el entredicho. Seguidamente Federico regresó a Apulia. El estado de cosas creado por él no duró mucho tiempo; en 1244 Jerusalén fue definitivamente arrebatado a los cristianos, y a éstos no les quedó más que Jaffa, Acre y, en el Norte, Antioquía.

En 1245 el concilio de Lyon decidió promover una nueva cruzada, pero como continuaba la disputa entre el emperador Federico II y el papa, y por lo demás el entusiasmo estaba ya muy decaído, sólo el rey de Francia Luis IX el Santo (1226-1270) se puso en camino hacia Tierra Santa. Conquistó Damieta en 1249, pero cayó prisionero y tuvo que pagar un rescate. Hasta 1254 se quedó en Palestina, como un particular, rescatando a muchos esclavos cristianos; luego volvió a su tierra.

El año 1261 trajo el fin del imperio latino. Apoyado por los genoveses, rivales de los venecianos, el emperador de Nicea, Miguel Paleólogo conquistó Constantinopla. El emperador Balduino II, el patriarca latino y los venecianos se dieron a la fuga. De todos modos, los venecianos conservaron en su poder numerosas islas. En el Peloponeso el principado de Morea, bajo la capaz dinastía de los Villehardouin, subsistió hasta 1446, y hasta 1456 el ducado de Atenas, donde desde 1333 dominaba la familia de mercaderes florentinos de los Acciajuoli. En el año 1268 los cristianos perdieron Jaffa y Antioquía. No les quedaba más que Acre. Luis IX se puso de nuevo en camino, pero sólo pudo llegar hasta Cartago, donde murió de la peste. En 1291 cayó también Acre.

Causas del fracaso de las cruzadas.

Los grandes esfuerzos de dos siglos, habían sido, pues, en vano. A veces se censura a los papas por haber lanzado la cristiandad a esta desdichada política de guerra, con olvido de su ministerio específico. No puede negarse que, de no haber sido por los papas, las cruzadas ni se hubieran emprendido ni se hubiesen continuado durante tan largo tiempo. Lo que con razón puede reprocharse a Urbano II ya sus sucesores es haber infraestimado con mucho las dificultades de la empresa; pero lo mismo hicieron, todos los demás príncipes cristianos. Los papas atribuían a la gente una capacidad de idealismo que sólo poseen algunos individuos, pero nunca la masa. Si todos los cruzados hubieran sido como el primero y el último, Godofredo de Bouillon y san Luis, el resultado hubiera podido ser muy distinto. En la historia los fracasos hacen siempre muy mala impresión; pero ello no justifica que se dirijan a los papas reproches morales y se ponga en tela de juicio la limpieza de sus intenciones.

Es pertinente, de todos modos, preguntar por las causas de este fracaso. La razón principal estriba, sin duda, en las deficiencias del arte militar en la Edad Media. Lo que faltaba a los cruzados no era bravura, sino planeamiento estratégico y, sobre todo, acoplamiento. Compárense solamente las campañas llevadas a cabo por los antiguos romanos en las mismas regiones, las de Lúculo, Sila, Pompeyo, Vespasiano; allí había una auténtica estrategia. Los cruzados desconocían totalmente a su enemigo. Además, su número era insuficiente, y no hay que hacer caso de los cronistas, que abultan desatentadamente las cifras de combatientes y, por consiguiente, también las pérdidas totales. No puede negarse que, con el tiempo, los jefes aprendieron sus lecciones; los ataques a Constantinopla y a Egipto fueron acertados, desde el punto de vista político. Mas, por otra parte, a medida que los fines perseguidos se desplazaban del campo religioso al político, se iba desvaneciendo el interés y la comprensión de las masas.

A despecho de su fracaso final, las cruzadas ejercieron un enorme influjo sobre la historia de Europa y la de la Iglesia. En el aspecto cultural, este influjo fue acaso menor de lo que suelen creer los historiadores profanos. Pues en Asia Menor, Siria septentrional y Palestina no puede decirse propiamente que los cruzados llegaran a ponerse en contacto con la auténtica cultura islámica. El innegable intercambio cultural que se produjo en el siglo XIII, pasó más bien a través de España. Pero las cruzadas crearon la idea de que existe una familia de pueblos occidentales, idea que acabó substituyendo la antigua concepción del Imperio. El emperador había sido el protector de la Iglesia; en el nuevo concepto de la cristiandad se contenía también un pensamiento expansionista. El movimiento misional surgió de las cruzadas. La Orden teutónica, fundada durante el asedio de

Acre, trasladó su actividad del modo más natural y consecuente desde Tierra Santa a la cristianización de las tierras aún paganas del nordeste de Europa. España, que tenía en su casa sus propias cruzadas y sus órdenes militares, pasó con la misma naturalidad de la Reconquista a la Conquista. Otra lección que en aquel tiempo se aprendió, es que la conquista de tierras para el reino de Cristo no puede efectuarse sólo con la espada. San Francisco ya en 1219 envió sus primeros misioneros a Marruecos. El español santo Domingo fundó su orden de maestros y predicadores en la atmósfera de la cruzada contra los albigenses. A otro gran español, san Ignacio de Loyola, que hizo de la idea misional un movimiento que arrastró a la Iglesia entera, sólo se le puede entender sabiendo hasta qué punto estaba vivo en él el viejo ideal de los cruzados.

LOS PAPAS DEL SIGLO XII

Los siglos XII y XIII, el tiempo que va de Gregorio VII y Urbano II a Bonifacio VIII, la época de las cruzadas, de los cistercienses, de las órdenes mendicantes y de la escolástica, fue en muchos aspectos para la Iglesia un período de florecimiento. No es, en cambio, exacto lo que muchas veces se dice: que éste fue el tiempo de mayor poderío de los papas. Es verdad que estos siglos conocieron papas dignísimos e incluso algunos muy capaces, pero estaban tan lejos de ser «poderosos» que, con frecuencia, pudieron a duras penas escapar de las manos de sus adversarios políticos.

El cisma de 1130.

Tras la muerte de Calixto II, que con el concordato de Worms había puesto fin a la guerra de las investiduras, el papado estuvo en un tris de recaer en los tenebrosos días del siglo X. De nuevo se enfrentaban en Roma dos facciones familiares, la de los Frangipani y la de los Pierleoni. Los Pierleoni eran de origen judío, pero bautizados tres generaciones atrás. Ya en 1124 se produjo un cisma, mas los Frangipani lograron imponer a su papa, Honorio II. Muerto éste, los cardenales adictos a los Frangipani eligieron a toda prisa a Inocencio II, con sólo dieciséis votos, y unas horas más tarde los demás nombraron al cardenal Pierleoni, que tomó el nombre de Anacleto II, con veinticuatro votos. Los romanos se declararon por el popular Pierleoni. Inocencio II huyó a Francia. Allí san Bernardo se declaró por él, alegando que aunque había sido elegido por la parte menor, ésta era en cambio la «más sana». Este principio de la *sanior pars* no dejaba de ofrecer sus reparos, pero era tan grande entonces el prestigio de san Bernardo, que Francia, Alemania e Inglaterra se declararon en favor de Inocencio II. El principal fautor de Anacleto II era el duque normando

Rogerio II, marido de su hermana Alberia. Anacleto confirió a este distinguido príncipe el título de rey de Sicilia.

Anacleto II murió en 1138, e Inocencio II, sobre cuya legitimidad no cabía ya duda, se puso en campaña contra Rogerio de Sicilia, pero cayó prisionero de éste, como antes le había ocurrido a León IX, y obtuvo la paz a cambio de reconocer el reino de Rogerio. En el último año de su pontificado los romanos se sublevaron contra él y proclamaron la república bajo el mando de Jordán Pierleoni, hermano de Anacleto II, en calidad de patricio. Los dos papas siguientes, Celestino II y Lucio II, reinaron muy poco tiempo y se esforzaron en vano en imponer su autoridad a la república romana. Dícese que Lucio II murió en el Capitolio de una pedrada.

Entonces los cardenales eligieron al santo cisterciense Bernardo Pignatelli de Pisa, abad de san Anastasio en Roma (Tre Fontane), que adoptó el nombre de Eugenio III. Había sido discípulo de san Bernardo, y éste escribió para él su famosa obra *De considerar atione sui,* una especie de «espejo de príncipes» religioso. Eugenio III salió de Roma inmediatamente después de su nombramiento y residió la mayor parte del tiempo en Francia. En el último año de su pontificado (1153) concertó en Constanza un tratado con el joven rey de Alemania Federico Barbarroja: Federico se comprometía a ayudar al papa contra sus enemigos romanos y normandos y, a cambio, recibiría la corona imperial. Una vez más se ofrecía al rey alemán la oportunidad de aparecer como el protector de la Iglesia, lo cual hubiera podido ser ventajoso para ambas partes. En lugar de ello estalló un largo conflicto entre el emperador y el papa, que acarreó los peores perjuicios al Imperio alemán y acabó con una total transformación de la política europea.

Barbarroja.

La dinastía de los Hohenstaufen ha recibido de la historiografía posterior una especie de halo poético que, juzgada desde el punto de vista alemán, está muy lejos de merecer. En lugar de entregarse a las grandes tareas culturales y a las posibilidades que el Este ofrecía al pueblo alemán, empeñaron todas sus fuerzas en hacerse dueños de Italia, un propósito que las circunstancias de entonces hacían de todo punto irrealizable. El conflicto entre Barbarroja y el más poderoso de sus vasallos, el duque güelfo Enrique el León, no fue otra cosa que un conflicto entre dos políticas alemanas: la oriental y la meridional. Venció Barbarroja. No puede negarse que Federico Barbarroja fue una figura caballeresca de pies a cabeza. Pero se advertía ya en él aquella veleidad y aquel desequilibrio de carácter, unido con un exagerado concepto de sí mismo, que más tarde se habían de repetir con tan funestos efectos en su nieto Federico II. Los papas no tenían el menor interés en debilitar al emperador y al Imperio; muy al

contrario, esperaban de ellos ayuda y protección. Mas, por otra parte, tampoco tenían intención de sometérseles, sin más ni más. Se añadía a esto que casi todos los papas con que tuvieron que tratar los Hohenstaufen, fueron hombres extraordinariamente capaces.

De acuerdo con el tratado de Constanza, en 1155 Barbarroja entró en Italia, puso fin a la república romana y recibió la corona imperial. Era papa Adriano IV (1154-1159), que es hasta hoy el único inglés que ha subido a la Silla de san Pedro. El caudillo de la república romana era, desde 1147, el clérigo Arnoldo de Brescia. Este fue ajusticiado como rebelde. El historiador Gregorovio hace empezar con él la serie de los mártires de la libertad que han muerto en la hoguera, pero cuyo espíritu resurge de las cenizas como el ave Fénix. La inexactitud de esta afirmación (aparte de que Arnoldo no fue quemado, sino ahorcado) reposa en un craso desconocimiento de la historia italiana. Amoldo de Brescia fue más bien uno de tantos políticos italianos de campanario, que con medios insuficientes organizaban por todas partes revoluciones para restaurar la libertad, con lo cual impidieron durante siglos que Italia gozara de una vida política sana y viable.

Ya en el primer encuentro con el papa, Barbarroja dio muestras de su enfermiza susceptibilidad, al negarse a tener de la brida el caballo del pontífice. Para que se aviniera a razones, fue necesario que los de su séquito le hicieran ver que esto no era más que un detalle del ceremonial acostumbrado, y que no implicaba humillación alguna. Semejantes minucias han desempeñado a menudo un gran papel en la historia, pues ésta no es obra de principios abstractos, sino de hombres vivientes. Calcúlese cuál sería la reacción de Federico cuando en una carta del papa leyó que éste le había conferido la corona imperial y muchos otros «beneficios». El emperador entendió por *beneficium* el vasallaje feudal, y el papa tuvo que apresurarse a explicarle que con este término quería sólo recordarle los favores o buenos servicios que le había prestado. La susceptibilidad de Federico era atizada por su canciller Rainaldo de Dassel, que en 1159 fue nombrado arzobispo de Colonia.

Un conflicto con la ciudad de Milán volvió a traer a Italia al emperador en 1158. Milán fue destruida. En un Reichstag celebrado en los «campos roncálicos» junto a Plasencia, Federico exigió de los obispos italianos que le prestaran juramento de fidelidad, y emitió decretos de tipo cesaropapista. Adriano IV, que previamente había tomado la precaución de aliarse con el rey Guillermo I de Sicilia, consideró la conveniencia de excomulgar al emperador, pero en 1159 le sorprendió la muerte en Anagni.

Alejandro III (1159-1181).

Un nuevo cisma estalló después de la muerte del papa inglés. La mayoría de cardenales eligió al que hasta entonces había sido canciller del papa, Rolando Bandinelli, con el nombre de Alejandro III, hombre de gran valía pero odiado por los alemanes; una minoría se pronunció por Octaviano Colonna, que tomó el nombre de Víctor IV. Barbarroja, aconsejado por Rainaldo de Dassel, reconoció a Víctor IV. Pero en favor de Alejandro III se pronunciaron no sólo los reyes de Francia y de Inglaterra, sino también muchos obispos alemanes y, además, la orden cisterciense, lo cual era de mucho peso aun después de la muerte de san Bernardo (f 1153). En Italia, donde por aquel tiempo las ciudades empezaban ya a constituir comunidades independientes de gran importancia política, surgió una liga de ciudades contra el emperador. Empezaron siendo sólo cuatro: Verona, Vicenza, Padua y Venecia, pero terminaron siendo veintidós, especialmente de Lombardía, donde no se había olvidado la destrucción de Milán; de ahí el nombre de «Liga lombarda» que se dio a la alianza. La liga construyó una fortaleza al sur del Po, que en honor del papa fue llamada Alejandría.

Después de la muerte de Víctor IV el emperador erigió otro antipapa, Pascual III, se dirigió a Roma y en 1167 se hizo coronar emperador por segunda vez. Fue también Pascual III el que canonizó a Carlomagno. El acto era inválido, pero los papas posteriores permitieron que se celebrara la fiesta en su honor, al menos en Aquisgrán. El ejército de Barbarroja, acampado ante Roma, fue diezmado por una peste, a la que sucumbió también Rainaldo de Dassel. El emperador tuvo que escapar precipitadamente hacia Alemania. No volvió a Italia hasta 1174, con un nuevo ejército, sitió en vano Alejandría y, finalmente, sufrió una decisiva derrota a manos de las tropas de la Liga lombarda en Legnano. Concertó un armisticio e hizo la paz con el Papa, con quien en 1177 se entrevistó en Venecia. El emperador abandonó al antipapa Calixto III sucesor de Pascual III, y renunció a los bienes y derechos eclesiásticos que había usurpado; el papa le levantó la excomunión y confirmó los nombramientos de obispos alemanes hechos por Federico. La paz con la Liga lombarda no se firmó hasta 1183 en Constanza.

Alejandro III, que hasta entonces había residido la mayor parte del tiempo en Francia, fue escoltado hasta Roma por las tropas imperiales. Allí reunió en 1179 un sínodo en Letrán, que es contado como el undécimo concilio ecuménico. Para evitar que se repitieran los incidentes ocurridos en su elección, dispuso que para la elección de un papa fuera necesaria una mayoría de dos tercios; esta disposición sigue aún hoy en vigor.

Los papas siguientes, Lucio III (1181-1185), Urbano III (1185-1187), Gregorio VIII (1187) estuvieron en una relativa paz con el emperador, pero no con los romanos. Urbano y Gregorio III siquiera se presentaron nunca en Roma. Sólo Clemente III (1187-1191) pudo volver a la ciudad. El anciano Barbarroja obedeció a su llamamiento de cruzada,

acaso con la intención de reparar yerros anteriores. Ya hemos aludido a su trágico fin en Asia Menor.

Los comienzos de la lucha por Sicilia.

Sucesor de Barbarroja fue su hijo Enrique VI, de veinticinco años; simultáneamente subía al trono pontificio un anciano de ochenta y cinco años, Celestino III, el cual en 1191 coronó emperador a Enrique. La esposa de éste era Constancia, hija del rey de Sicilia Rogerio II y de Alberia Pierleoni. Cuando en 1189 murió sin sucesión el sobrino de Constancia, el rey Guillermo II, Enrique VI hizo valer sus derechos a la sucesión. Pero los grandes sicilianos y napolitanos favorecían la candidatura de Tancredo de Lecce, hijo natural del duque Rogerio y hermano, por tanto, de Constancia. La cuestión de derecho podía parecer dudosa, y el arbitraje incumbía al papa, como soberano feudal de Sicilia.

Para el papa era una cuestión vital el que el norte y el sur de Italia no estuvieran en manos de una misma potencia. La Santa Sede, desarmada como estaba y, por tanto, en último término políticamente impotente, sólo podía mantener su independencia si en Italia se establecía un equilibrio de poderes. Por consiguiente, Celestino III se decidió por Tancredo en contra de Enrique. Como tantas veces ha ocurrido en la historia del papado, se decidió precisamente por el partido que estaba destinado a sucumbir. Tancredo murió en 1194, y Enrique VI se apoderó expeditivamente de todo el reino, sin preocuparse de la soberanía del papa. La sangrienta venganza que tomó de sus enemigos parecía preparar el terreno para una nueva excomunión, pero el pontífice, con sus noventa y dos años, se negó a hacer uso de este recurso extremo. Entonces murió Enrique VI en Mesina, el 28 de septiembre de 1197, y el papa le siguió pocos meses después.

Inocencio III

Adriano IV, Alejandro III e incluso el anciano Celestino III habían sido papas de una energía poco común, pero ahora ascendía al solio pontificio un hombre que, admirado ya por los contemporáneos, había de ser el asombro de la posteridad: Lotario, de la familia de los Conti de Segni, que adoptó el nombre de Inocencio III. Cuando fue elegido no contaba más que treinta y siete años de edad.

En el campo político, dos tareas principales aguardaban a Inocencio III. Una era poner finalmente orden en Roma y en los Estados de la Iglesia, la otra era la cuestión siciliana. Coexistían entonces en Roma dos autoridades cuyas respectivas competencias no siempre estaban claramente delimitadas: una era el prefecto urbano, originariamente un magistrado

nombrado por el emperador, pero cuya dignidad se había vinculado hereditariamente en la familia de los señores de Vico; la otra era el senador o senadores, de elección popular. Inocencio convirtió los dos cargos en magistraturas papales. Mas no por ello dejó Roma de constituir una comunidad independiente. Durante el pontificado de Inocencio III la ciudad de Roma estuvo en guerra con la ciudad de Viterbo, que era también del papa. Es un ejemplo de las anomalías que la soberanía medieval hacía posibles. Del resto de los Estados papales apenas quedaba más que el nombre. Inocencio volvió a someter hasta cierto punto a su soberanía los antiguos feudos de la marquesa Margarita de Toscana, el ducado de Spoleto y la marca de Ancona, la llamada Pentápolis; en todas estas regiones se habían establecido vasallos imperiales.

En el reino de Sicilia-Nápoles la situación había cambiado por completo con la prematura muerte de Enrique VI. Era heredero de la corona un niño de tres años, el futuro emperador Federico II. Por este lado el papa no tenía por qué temer peligro alguno. En su lecho de muerte el propio Enrique había suplicado al papa que conservara la corona a su hijo, y su viuda Constancia, fallecida también en 1198, nombró al papa tutor de Federico. Así Inocencio III regentó el reino en nombre de su pupilo, hasta que éste llegó a la mayor edad en 1208.

La disputa sobre el trono de Alemania.

En Alemania la muerte de Enrique VI había dado lugar a un conflicto sobre la elección de su sucesor. Una parte de los príncipes eligió rey al hermano de Enrique, Felipe de Suabia, mientras una minoría se pronunciaba por el hijo de Enrique el León y sobrino del rey Ricardo Corazón de León, el güelfo Otón. Ambos reyes pretendían la corona imperial. La decisión incumbía, pues, a Inocencio III, pero éste no demostraba tener prisa. Hasta 1202 no definió la situación jurídica en su famosa decretal *Venerabilem,* en los siguientes términos: Según el antiguo derecho alemán, compete a los príncipes la elección del rey; pero como la dignidad de rey de Alemania lleva consigo la expectativa a la corona imperial, y la corona imperial es conferida por el papa, compete al papa examinar la persona de aquel a quien quiera coronar emperador. No se puede exigir al papa que, en un caso dado, unja y corone a «un tirano, un loco o un hereje». Lo mismo ocurre cuando la elección es indecisa. También aquí tiene el papa el derecho de decidir entre los dos candidatos. En el caso presente se da además la circunstancia de que ambos partidos se le habían dirigido repetidas veces solicitándole que decidiera la cuestión.

Pues bien, Inocencio III tomó la decisión que más favorable parecía a los intereses de la Iglesia: no convenía que Roma quedara cercada, como había ocurrido en tiempos de Enrique VI. El Staufer Federico II era el

legítimo heredero del reino de Sicilia, e Inocencio no tenía la menor intención de menguar el patrimonio de su pupilo. En cambio, la corona imperial no debía volver a manos de un Staufer, sino que la recibiría el güelfo Otón, que no tenía ninguna pretensión sobre Sicilia y que a mayor abundamiento reconocía como legítimo el restablecimiento del poder papal en el Centro de Italia. Más tarde se ha acusado a Inocencio III de haber querido debilitar a Alemania para extender su propio poder. No hay tal cosa. El papa estaba a la defensiva, luchando por su independencia y, al propio tiempo, por la libertad de la Iglesia.

Hay que reconocer, por lo demás, que lo que se debatía era algo más que una transitoria cuestión de táctica política. Era también una lucha de ideas. Tal como lo concebían los Staufer, el Imperio no era ya lo que había sido bajo Carlomagno, los Otones y los Salios. Los Staufer ya no pensaban en actuar de defensores de la Iglesia. Su concepción del estado era ya más moderna, más profana. Lo que querían era un imperio territorial, en el que el papa asumiera el puesto del primer obispo imperial como en su tiempo había sido el patriarca de Constantinopla. En cambio, Inocencio III luchaba por la antigua y religiosa idea del Imperio.

El papa no contaba con medios para ayudar a los güelfos a conseguir una victoria armada. En el campo de batalla Felipe se demostró superior. Pero tanto él como sus partidarios comprendían que, si querían llegar a una paz con el papa, tenían que abandonar algunas de sus anteriores exigencias. El acuerdo se produjo en mayo de 1208. Estaban ya en camino los legados para anunciar la paz, cuando en junio de 1208 Felipe fue asesinado en Bamberga por el conde palatino Otón de Wittelsbach, por una cuestión de venganza personal. Los príncipes, cansados de la larga lucha, reconocieron como rey al güelfo. A su vez, Otón IV reconoció el restablecimiento de la autoridad papal en los Estados de la Iglesia y la soberanía del papa sobre Sicilia. En otoño de 1209 fue coronado emperador.

Pero ahora fue Otón el güelfo, quien adoptó el antiguo ideal de los Staufer. Sin consideración a sus anteriores promesas, se aprestó a la conquista de Sicilia. Inocencio II sintióse cruelmente decepcionado. Se apartó, pues, de Otón, le excomulgó y favoreció la elevación de Federico II, su antiguo pupilo, que entre tanto había alcanzado la mayor edad. Otón perdió todos sus partidarios y se retiró a su ducado, donde murió en 1218. Sin embargo, Federico había tenido que prometer al papa bajo juramento no unir las dos coronas de Alemania y Sicilia. Como heredero de Sicilia, que no era una monarquía electiva como la alemana, fue designado el hijo de Federico, Enrique, que entonces tenía sólo un año.

El papa, soberano feudal de Inglaterra.

Inocencio tuvo un fuerte choque con el rey Juan de Inglaterra, porque éste no quería admitir al arzobispo de Canterbury nombrado por el papa, Esteban Langton. Langton era profesor en París y es conocido en la ciencia bíblica por ser el introductor de la división en capítulos de la sagrada Escritura. Al no ceder el rey, el papa fulminó el entredicho contra Inglaterra. El entredicho medieval implicaba que los fieles quedaban excluidos de determinadas ceremonias sagradas. Se suspendían todas las celebraciones eclesiásticas y el servicio divino público, y sólo se administraban los sacramentos a los moribundos. El rey intentó hacer uso de la fuerza para obligar el clero a la obediencia. Entonces el papa le declaró excomulgado y depuesto, y encargó la ejecución de la sentencia al rey de Francia (1212), que era el soberano del rey inglés por las posesiones que éste tenía en territorio continental. Viéndose abandonado por los grandes de su reino, Juan se sometió al papa y, para no perder su corona, pasó por que el papa le devolviera, en feudo, sus tierras. De ahí su sobrenombre de Juan sin Tierra. En lo sucesivo el pontífice le protegió en sus conflictos con los barones. Cuando en 1215 éstos le forzaron a subscribir la *Magna Charta,* que sentó los cimientos de la futura constitución inglesa, Inocencio III dictó contra ellos penas eclesiásticas, e incluso contra Esteban Langton, que había hecho causa común con los barones.

Inocencio III había decidido la disputa sucesoria alemana y era soberano feudal de Sicilia e Inglaterra; en aquel tiempo Aragón, Portugal, Polonia, Hungría y Bulgaria estaban en una especie de relación feudal con la Santa Sede; el papa, pues, podía considerarse casi como emperador de Europa. Algunos historiadores profanos, sobre todo los alemanes en el siglo XIX, no encuentran términos para expresar su asombro ante tal estado de cosas. Todas las historias hablan de Inocencio III como la culminación del poder político del papado. Lo curioso es ver compartida esta opinión por historiadores eclesiásticos católicos, de los que podría esperarse un juicio más certero sobre el papado y la sociedad medieval.

En realidad Inocencio III no fue más «poderoso» que los papas que le precedieron o sucedieron: Gregorio VII, Urbano II, Alejandro III, Bonifacio VIII. Sus recursos económicos y militares, de los cuales depende todo «poder», eran modestos, como siempre. Fue sólo una extraordinaria conjunción de circunstancias lo que le puso en situación de ejercer, simultáneamente y en muchos lugares, funciones, no de soberano, pero sí de suprema autoridad moral. Pero ésta había sido siempre la situación de los papas medievales, aunque jamás se hubiera manifestado en tal acumulación de casos.

Alguien podría preguntarse si semejante posición es de veras deseable para el papado y la Iglesia. Lo deseable y necesario es que el papa tenga la posibilidad de defender y representar los derechos de la Iglesia, y

llegado el caso, apelar a la conciencia de los gobernantes; sería también conveniente que pudiera allanar por medio de un arbitraje pacífico diferencias que de otro modo sólo se resolverían por procedimientos violentos. No hay que desconocer, sin embargo, que el papel de árbitro permanente atraería contra el papa una cantidad de odios que sólo podrían redundar en perjuicio de la Iglesia. Tampoco posee el papa los recursos materiales necesarios para imponer su autoridad, cuando no es ésta reconocida de buen grado. Y así ocurría también en tiempo de Inocencio III.

Los papas medievales, como también los posteriores, siempre se han esforzado en hacer valer su autoridad moral; ello se ha hecho en circunstancias cada vez distintas, y no siempre con la misma habilidad ni con el mismo resultado. Sería un error buscar el sentido de la historia en estos éxitos o fracasos que en gran parte dependen del azar, e imaginar en forma de pirámide la evolución del poderío papal, con un ascenso, una culminación y una decadencia. Es verdad que la historia gana así en dramatismo; mas lo que debe interesar no es el efecto artístico, sino la verdad.

Importancia de Inocencio III para la vida interna de la Iglesia.

Mucho más que en la política, donde ni pudo evitar la cruzada contra Constantinopla ni encauzar a su gusto los asuntos de Alemania, la importancia del pontificado de Inocencio III radica en el campo interno de la Iglesia. La organización de la curia papal hizo importantes progresos en el sentido de una mayor centralización, a lo cual contribuyó la labor del propio pontífice, que tenía una inagotable capacidad de trabajo. Durante su gobierno y con su expresa protección surgieron las grandes órdenes mendicantes, que cambiaron totalmente la faz no sólo de la vida monacal, sino de toda la cura de almas. En 1215 celebró Inocencio III en Letrán el duodécimo concilio ecuménico, la más brillante de todas las asambleas eclesiásticas de la Edad Media. Asistieron más de mil doscientos prelados y embajadores de casi todos los príncipes de la cristiandad. Pero el concilio es también memorable por sus resultados: ninguno de los celebrados, desde Nicea a Trento, ha dictado decretos de mayor trascendencia. Fueron condenadas las herejías de los albigenses y valdenses, y las confusionarias ideas del abad Joaquín de Fiore. Contra los albigenses se definió la doctrina del sacramento del altar, la transubstanciación. Se declaró obligatoria, como mandamiento de la Iglesia, la comunión pascual. La fundación de nuevas órdenes o nuevas formas de la vida en religión se hizo depender de la aprobación de la Santa Sede, disposición que había de ser del mayor alcance para el desarrollo de las órdenes religiosas.

La lucha con Federico II.

La obra interior de Inocencio III fue continuada por sus sucesores, Honorio III (Savelli, 1216-1227) y Gregorio IX (1227-1241). Gregorio IX, sobrino de Inocencio III, siendo cardenal Ugolino había estimulado y protegido con todas sus fuerzas a san Francisco y a la orden por él fundada. Su nombre como papa ha quedado inmortalizado por la primera codificación del derecho canónico en 1234. En política, ambos papas estuvieron en continuos rozamientos con Federico II (1212-1250).

La personalidad de este monarca ha sido objeto, desde un principio, de los más enconados juicios. Federico II era, como todos los Staufer, hombre de brillantes dotes; tenía la arrogancia de su abuelo Barbarroja, pero sin su espíritu caballeresco, era disoluto y pérfido, y en cuanto a religión hacía gala de una indiferencia totalmente inaudita en la Edad Media. Algunos ven en él a un precursor del Renacimiento e incluso de la Ilustración. Gobernó bien a Sicilia, pero el imperio alemán halló en él a su sepulturero. Como ocurre siempre en conflictos de tal duración, acaso no sea fácil aprobar todos y cada uno de los actos que contra el emperador realizaron los papas, pero la mayor culpa estuvo, sin comparación posible, del lado de Federico.

Federico II no tenía la menor intención de desvincular la corona siciliana de la alemana, como había jurado hacer cuando aún necesitaba el apoyo del papa. Cuán certeramente habían apreciado la situación Celestino III e Inocencio III, al intentar evitar esta unión en interés de la Iglesia, lo demostraron cumplidamente los hechos. La que más tuvo que sufrir fue Italia, desgarrada por las luchas de banderías de güelfos y gibelinos, o sea, de los partidos anti y pro Staufer.

El sucesor de Gregorio IX, Inocencio IV (Fiesco, 1243-1254), para huir de Federico se refugió en Lyon, donde residió desde 1244 hasta 1251. En el decimotercero concilio ecuménico de Lyon (1245) volvió a dictar el entredicho eclesiástico contra Federico. Al morir éste en 1250 en Fiorentino, Apulia, el arzobispo de Palermo lo absolvió, y su testamento demuestra que al final se arrepintió de su conducta y deseaba repararla. En Alemania ya nadie se preocupaba del emperador, que casi nunca se dejaba ver por allí, y se eligieron otros reyes, aunque apenas desempeñaron ningún papel.

El hijo de Federico, Conrado IV, al no poder imponerse en Alemania, a la muerte de su padre se dirigió apresuradamente a Italia, para salvar al menos la herencia de Sicilia. Pero falleció en 1254, en Lavello. La dignidad real alemana pervivió sólo como un mero título, y el tiempo

transcurrido hasta la elección de Rodolfo de Habsburgo, en 1273, es designado como un interregno. En Sicñia reinaba el excomulgado Manfredo, hijo natural de Federico II.

A Inocencio IV siguió Alejandro IV (1254-1261), de la familia de los Conti de Segni, a la que había pertenecido ya Inocencio III y Gregorio IX. Cuando en 1261 murió en Viterbo, fue elegido allí mismo el francés Urbano IV (1261-1264), cuyo breve pontificado significó un momento crucial en la historia del papado y en la política europea. Dada la inseguridad que prevalecía en Roma, el papa no estuvo nunca allí, sino que residió en Viterbo, Orvieto y Perusa. Para poner remedio a la desesperada situación de Italia, llamó al hermano de Luis el santo de Francia, al no tan santo Carlos de Anjou, prometiéndole darle en feudo el reino de Nápoles y Sicilia. Urbano IV no vivió lo bastante para cumplir su promesa, pero el paso decisivo estaba dado: el definitivo apartamiento de los reyes alemanes, que de tutores del papa se habían convertido en sus enemigos, y la aproximación a Francia, la gran potencia que entonces surgía en Europa, mejor dicho, la única que había en el continente.

Francia.

La hegemonía desempeñada en aquel momento por Francia en el continente, se expresa ya en las cifras de su demografía. En el siglo XIII Italia tenía de cinco a seis millones de habitantes, de los cuales un millón escaso correspondían a Nápoles y Sicilia; Alemania vendría a tener unos ocho millones, Inglaterra, dos, España, en su mayor parte liberada ya de los moros, de cinco a seis; Francia, en cambio, contaba catorce millones de habitantes. El centro intelectual de la cristiandad era la universidad de París. El estilo gótico había nacido en Francia, difundiéndose a partir de ella. Antes de la aparición del mercantilismo, Francia constituía también el centro económico de Europa. A mayor abundamiento, en el siglo XIII Francia había gozado de un monarca ideal, Luis IX el Santo (1226-1270): es verdad que no en todas sus empresas políticas le sonrió la suerte, pero su personalidad prestaba a la corona y a la nación francesa una aureola religiosa, cuyo brillo quedaba aún realzado por comparación con el soberano que en aquel tiempo ostentaba el título de rey de Alemania, Federico II.

Urbano IV consumó el acercamiento a Francia con toda conciencia. Designó a un gran número de cardenales franceses, lo que tuvo por resultado que hubiera también muchos franceses entre los papas que le sucedieron. El primero de ellos, Clemente IV (1265-1268), Foulquois le Gros, que en sus tiempos de seglar había sido miembro del consejo de Luis IX, coronó a Carlos de Anjou como rey de Nápoles y Sicilia. Manfredo cayó en la batalla de Benevento, luchando contra Carlos (1266).

Los últimos papas del siglo XIII.

Con Urbano IV y Clemente IV empieza una serie de brevísimos pontificados, separados las más de las veces por largos períodos de sede vacante. La sede vacante subsiguiente a la muerte de Clemente IV duró treinta y tres meses. En los cincuenta y dos años que median entre la muerte de Urbano IV y la elección de Juan XXII, la Santa Sede estuvo sin ocupar un total de once años. Estos papas casi nunca residían en Roma, y como en aquel tiempo el conclave se celebraba siempre en el lugar donde había fallecido el papa, la mayoría de pontífices fueron también elegidos fuera de Roma, por lo común en Perusa o Viterbo. La Ciudad Eterna cayó en olvido o poco menos. Al principio del siglo XII todavía se había desplegado en ella una considerable actividad constructiva y artística; pero desde entonces, la urbe había decaído mucho. Los romanos prosiguieron en su ocupación favorita de sacudirse yugos de tiranos y nombrar cónsules y tribunos del pueblo. Descendida su población a unos pocos mulares de habitantes, la antigua capital había quedado superada con mucho, y en todos los aspectos, por la Nápoles de los Anjou.

Todos estos papas eran hombres del mayor mérito, y algunos son venerados como santos. El dominico Pedro de Tarantasia, que con el nombre de Inocencio V murió en 1276 tras cinco meses de pontificado, era un teólogo destacado. Gregorio X, en 1274, una vez desaparecido el Imperio latino, concertó una unión con los griegos, que por desgracia resultó efímera. Mas en todas estas elecciones papales se manifiesta a las claras el espíritu que prevalecía a fines del siglo XIII: era un tiempo de agotamiento político y de gran excitabilidad religiosa, la época de la polémica con los «espirituales» dentro de la orden franciscana, de las ideas de Joaquín de Fiore, de la apocalíptica espera de un *Papa Angelicus.* De ahí también que en los conclaves se perdiera tanto tiempo buscando los más singulares candidatos. Gregorio X, que por lo demás fue un pontífice excelente, fue elegido mientras residía en Tierra Santa en calidad de cruzado; no era cardenal, y ni siquiera sacerdote. El portugués Juan XXI (1276-1277), médico y filósofo, poco antes de su elección actuaba aún de médico de cámara de Gregorio X. También los soberanos, y sobre todo el rey de Nápoles, deseaban un papa angélico, es decir, un hombre anciano, que se desentendiera de la política, y con el que pudieran proceder a su antojo.

Esta religiosidad exacerbada festejó su mayor triunfo cuando, en el año 1294, tras veintisiete meses de sede vacante, el eremita Pedro fue arrancado de su celda en los Abrazos e instalado en el solio pontificio con el nombre de Celestino V.

Nápoles bajo los Anjou.

Aun después de la derrota y muerte de Manfredo alentaba en Nápoles un partido favorable a los Staufer. Las promesas de este partido indujeron al último heredero de los Hohenstaufen, Conradino, hijo de Conrado IV, que contaba sólo quince años y había sido educado en Alemania, a emprender una arriesgada campaña en Italia. Carlos de Anjou venció, aunque no sin trabajos, al adolescente en la batalla de Tagliacozzo. Conradino huyó, pero, hecho prisionero, fue llevado a Nápoles y ejecutado. Dada la íntima relación que en aquel tiempo había entre el rey de Nápoles y los papas, este crimen no contribuyó precisamente a incrementar el prestigio del papado; y menos aún el hecho de que Carlos indujera al papa Martín IV (1281-1285) a volver a excomulgar al emperador bizantino Miguel VIII, el que en 1274 había concertado en Lyon la unión con Gregorio X. En el año 1282 ocurrió el sangriento levantamiento conocido con el nombre de «Vísperas sicilianas» contra Carlos de Anjou. El rey Pedro III de Aragón, yerno de Manfredo, reivindicó la herencia de los Hohenstaufen y se apoderó de la isla, que en lo sucesivo quedó separada del reino de Nápoles. Martín IV, juguete del rey de Nápoles, hizo predicar una cruzada contra Sicilia.

La dependencia de los papas con respecto a Nápoles se mantuvo durante el reinado del monarca siguiente, Carlos II (1285-1309). Este rey fue el que en 1294 decidió la elección del anacoreta Pedro, al cual indujo a establecer su corte en Nápoles. Pero Celestino V era un santo de veras, que se daba cuenta de su incapacidad como papa, y a los seis meses de pontificado, abdicó. En la misma fortaleza napolitana de los Anjou, que aún hoy día subsiste, fue elegido en su lugar el cardenal Benito Gaetani, que adoptó el nombre de Bonifacio VIII. La escena política volvía a estar dominada por un papa enérgico, el cual, empero, fue también uno de los más desdichados que ha conocido la Iglesia.

BONIFACIO VIII (1294-1303)

Para escapar a la humillante sumisión al rey de Nápoles, Bonifacio VIII, contra la voluntad de aquél, trasladó en seguida su corte a Roma. Y con el fin de que nadie pudiera utilizar la persona del cándido Celestino V para provocar un cisma, mantuvo a su. predecesor en una especie de honorable prisión en un castillo de Anagni, hasta que murió en 1296. No tuvo en cuenta que, con esta conducta, se atraía desde un principio el aborrecimiento de los numerosos devotos del «papa angélico». Pero este fue un ,rasgo constante en Bonifacio VIII: excelente jurista como era, tenía

una fe ciega en el derecho abstracto, en su derecho, y sentía una despreocupación casi infantil ante las posibles consecuencias de sus actos.

Comienzos del conflicto con Francia.

En el año 1285 se había extinguido la antigua dinastía que reinaba en Escocia. Las consecuencias fueron no sólo turbulencias intestinas, sino también una inacabable querella entre los reyes de Inglaterra y Francia, cada uno de los cuales hacía valer sus derechos a la herencia. El conflicto dio lugar a una serie de guerras, que duraron casi dos siglos y que sólo sirvieron para debilitar a Francia e Inglaterra y preparar así la disgregación de la gran familia que los pueblos cristianos constituían en la Edad Media. Bonifacio VIII reconoció desde un principio cuán funesta iba a ser esta disputa. Para él significaba, además, renunciar a toda esperanza de poder suscitar jamás una nueva cruzada. Sin embargo, fueron vanos todos sus esfuerzos diplomáticos, que se estrellaron no tanto en la resistencia del rey inglés Eduardo I (1272-1307), como en la de Felipe el Hermoso de Francia (1285-1314). Este nieto de san Luis era un gobernante capaz y sin escrúpulos, cuyo realismo político lo situaba muy por encima del papa. La manera como Bonifacio VIII procedió contra él tiene a veces algo de pueril ingenuidad. Cuando vio que no se atendía a sus exhortaciones de paz, determinó Bonifacio echar mano de sanciones al estilo de Inocencio III. Por la bula *Clericis laicos* prohibió a los prelados franceses que pagaran tributos al rey. Imaginaba de este modo poner de su parte a los prelados, que siempre se estaban quejando de lo gravoso de los impuestos, al tiempo que dejaba al rey sin recursos para sus empresas bélicas contra Inglaterra. Felipe contestó prohibiendo toda exportación de dinero desde Francia a Italia, con lo que, dada la situación del tiempo, la hacienda apostólica quedó en gran parte paralizada. Bonifacio VIII tuvo que dar marcha atrás, y en señal de reconciliación canonizó a Luis IX, el abuelo de Felipe.

El jubileo.

Bonifacio VIII ordenó un jubileo para el año 1300. El término procedía del Antiguo Testamento: así como en el año jubilar, según las prescripciones del Levítico, quedaban en suspenso todas las deudas y demás obligaciones, también los fieles tendrían ahora oportunidad de obtener una remisión particularmente extensa y solemne de sus culpas y, en cuanto ello dependiera de la Iglesia, de las penas a ellas correspondientes. La idea de una penitencia general y extendida a la vida entera, que ya en los siglos V y VI había inspirado la aparición del voto penitencial, había permanecido siempre viva. El voto de los cruzados era también concebido en esta forma. Pero había aún otra circunstancia que hacía particularmente

oportuna la instauración del jubileo, y ésta era la extremada complicación que el derecho penitencial había ido adquiriendo durante la Edad Media, con todas sus censuras y casos reservados; semejante simplificación, aunque sólo fuera excepcional, de. los procedimientos absolutorios no podía menos que ser acogida como un gran beneficio. La idea obtuvo, pues, un gran eco en toda la cristiandad. De todas partes acudían los peregrinos a Roma, para visitar los sepulcros de los apóstoles y lucrar el jubileo. Por un momento, la ciudad de Roma volvió a ser el centro de la cristiandad.

El jubileo constituyó un hermoso éxito, desde el punto de vista pastoral. Pero inmediatamente después volvieron a estallar las hostilidades con Felipe. El rey hizo encarcelar a un legado papal, y el papa, en la bula *Ausculta fili,* lo emplazó ante su tribunal en Roma. Felipe publicó la bula, pero con un texto completamente distinto y mucho más violento, seguida de su propia contestación que aunque no fuera mandada a Roma, le sirvió sin embargo a las mil maravillas para la obtención de sus fines: el país entero se colocó al lado de su rey, a quien el papa, a lo que parecía, había ofendido gravemente.

La bula «Unam Sanctam».

Entonces Bonifacio VIII publicó la bula *Unam Sanctam,* en la que explicaba la antigua imagen de las dos espadas, la espiritual y la temporal. La espada espiritual debe estar en manos de la Iglesia, y la temporal debe manejarse en servicio de la Iglesia. La bula culmina en la frase: «Declaramos y definimos que a todo hombre es necesario para la salvación estar sometido *(subesse)* al papa». Huelga decir que esta sentencia, rectamente entendida, no hace sino formular la tradicional doctrina, desde siempre y aún hoy firmemente mantenida por la Iglesia, de que el papa es el representante de Cristo y, por consiguiente, todos los cristianos le deben subordinación, aunque sean príncipes. Pero en aquel momento, y formulada en términos tan tajantes, podía hacer pensar que el papa reclamaba una directa potestad de gobierno sobre la nación francesa.

Felipe sacó partido de la imprudencia del papa para presentarse como la parte injustamente atacada. Propuso que el papa fuera depuesto, y apeló a un concilio ecuménico y al pontífice siguiente. Para preparar mejor los espíritus, en el parlamento de París formuló las más descabelladas acusaciones contra Bonifacio: era un simoníaco y un hereje; negaba que los franceses tuvieran un alma inmortal, pues se le había oído decir que antes que francés hubiera preferido ser perro; era culpable de la muerte de Celestino V; se ocupaba de hechicería y tenía a su lado un demonio familiar. Naturalmente que no todo el mundo daba fe a tales monstruosidades, ni siquiera en Francia; pero Bonifacio había conseguido

crearse enemigos en todas partes, y esto era lo que hacía particularmente peligrosa semejante campaña de calumnias.

En el año 1296 Bonifacio había excomulgado al rey Federico III, hijo y sucesor de Pedro III de Aragón y Sicilia, atrayéndose así el odio de los gibelinos italianos, que consideraban a los aragoneses como herederos de los Staufer. Con los «espirituales» franciscanos, la ruptura había sido, desde un principio, total. Pertenecía a este partido la poderosa familia de los Colonna, que entonces tenía dos cardenales, Jacobo y Pedro. El cardenal Jacobo Colonna era un hombre piadoso de inclinaciones místicas; una de sus hermanas había sido la beata Margarita Colonna, fallecida en 1280 como religiosa clarisa. En 1297, en un audaz golpe de mano, Esteban Colonna se apoderó de la caja papal. Bonifacio emplazó ante su tribunal a la familia entera, incluso a los dos cardenales, e hizo predicar una cruzada contra los Colonna: a tal extremo de degradación había descendido el ideal de las cruzadas. Palestrina, la principal fortaleza de los Colonna, fue conquistada y destruida, y se confiscaron los bienes que la familia poseía en el Lacio. Otra enorme imprudencia de Bonifacio VIII consistió en distribuir estos bienes entre sus propios sobrinos, los Gaetani. Los Colonna huyeron a Francia e hicieron causa común con Felipe el Hermoso.

Anagni.

Felipe se decidió a dar un golpe de estado, y para prepararlo envió a Italia a su canciller Guillermo de Nogaret. El papa residía en Anagni, que era donde habitualmente tenía su corte. Completamente ajeno a lo que le aguardaba, estaba redactando una nueva bula en la que había de declararse la excomunión y deposición de Felipe. No le dieron tiempo a terminarla: el 7 de septiembre de 1303, Nogaret, junto con Sciarra Colonna y seiscientos armados, cayó sobre la indefensa ciudad. El septuagenario papa aguardó a sus agresores revestido de todo el atuendo pontificio y con la cruz en la mano, dando como única contestación a sus insultos: «Tomad mi cuello, tomad mi cabeza». De todos modos, el golpe había sido pésimamente preparado. Nogaret no sabía qué hacer con el papa y por otra parte, disponía de muy poca gente. El 9 de septiembre se levantaron los ciudadanos de Anagni y expulsaron a Nogaret y Sciarra Colonna. El papa, liberado, fue conducido a Roma con todos los honores por una tropa de cuatrocientos caballeros romanos; pero a los pocos días, el 11 de octubre, falleció en la ciudad, de resultas de las emociones sufridas.

El golpe de mano de Anagni fue, sin duda alguna, un sacrilegio y un crimen. Pero no es el único, ni el mayor, de los que la Iglesia ha tenido que sufrir antes y después. Sin embargo, el atentado de Anagni pertenece al número de aquellos sucesos que, rebasando ampliamente la ocasión que les dio pie, han pasado a la historia con categoría de símbolos. Es como el

Edicto de Milán: antes de Constantino había habido ya edictos favorables a los cristianos, como después de Constantino hubo aún persecuciones; a pesar de todo, el edicto de 313 cierra un período y abre otro.

Sería, sin embargo, erróneo interpretar el símbolo de Anagni como expresión del fin del poderío medieval de los papas, del ocaso de su supremacía política sobre la cristiandad. Así lo hacen muchos historiadores, sin querer reconocer que semejante poderío no lo tuvieron jamás los papas en la Edad Media. En cualquier momento del medioevo, incluso en tiempo de Inocencio III, hubiera sido posible sorprender al papa con una tropa de seiscientos hombres decididos y hacerlo prisionero. Lo que en Anagni recibió un golpe de muerte, no fue el poder político de los papas, y no digamos el militar, que siempre había sido poco menos que nulo, sino su prestigio moral. Que pudiera cometerse tamaño desafuero, y aun más, el hecho de que quedara impune, demuestra que la actitud de los gobernantes frente a la religión estaba empezando a sufrir un cambio radical. En lugar de concebirla como una tarea común, en la que ellos debían colaborar como todos los demás creyentes, la tomaban como un simple factor que intervenía, como uno de tantos, en sus cálculos políticos. En este sentido puede decirse que el episodio de Anagni señala, en la historia eclesiástica, el fin de la Edad Media. Podría preguntarse quién tuvo la culpa, no de Anagni, pues allí los únicos culpables fueron Felipe y Nogaret, sino de la derrota moral del papado. Sin duda alguna, no es posible exonerar del todo a Bonifacio VIII. Con todo su riguroso sentido jurídico, no supo nunca conferir a sus actos aquella fuerza de persuasión que deben tener las acciones de un papa. Gregorio VII había aparecido ante los ojos de la cristiandad como el defensor de los derechos de la Iglesia, y lo mismo puede decirse de los papas que habían luchado contra los Hohenstaufen. Pero Bonifacio VIII acababa apareciendo siempre como el agresor. No hubiera podido decir, como san Gregorio VII: «He amado la justicia, por esto muero en el exilio»; ni tampoco, como más tarde Pío IX: *Non possumus.*

IX

EL CAUTIVERIO DE AVIÑÓN Y EL GRAN CISMA

Habiendo fallecido en Perusa Benedicto XI, que después de Bonifacio VIII había ocupado sólo unos meses la sede de san Pedro, allí se reunieron en conclave los cardenales, siguiendo la tradición.

Sobre todos ellos pesaba la profunda división creada por el desdichado pontificado de Bonifacio VIII: a un lado estaban los partidarios de Felipe el Hermoso y de la familia Colonna, tan gravemente ofendida por Bonifacio VIII; al otro lado los amigos de este pontífice. Después de once meses de vanas negociaciones, se encontró al fin una fórmula de compromiso: los partidarios de Bonifacio VIII designaron tres cardenales franceses, que como tales podían ser bien vistos por Felipe el Hermoso, pero que tampoco se habían destacado como adversarios de Bonifacio. Por su parte, los franceses demostraron su buena voluntad eligiendo, de los tres, al arzobispo de Burdeos, Bertrand de Got, quien debía a Bonifacio VIII su dignidad de cardenal y que, además, en aquel momento no era súbdito del rey francés, ya que los ingleses en el año 1303 habían conquistado Burdeos.

EL TRASLADO DE LA CORTE PAPAL A FRANCIA

Bertrando de Got, que adoptó el nombre de Clemente V, no había estado presente al conclave. Tampoco se trasladó a Italia, sino que para su coronación convocó a los cardenales en Lyon. Esto no significaba todavía que la corte papal fuera trasladada a Francia. El tesoro pontificio seguía en Asís, en lugar seguro. Clemente abrigaba la intención de establecerse en Roma, en el momento oportuno; pero de momento sentó sus reales en diversas ciudades francesas, y desde 1309 en Aviñón.

Frente a la presión ejercida por el rey de Francia, el papa se encontraba en una situación muy difícil. Para eliminar una piedra de escándalo, derogó para Francia la bula *Unam Sanctam,* dando con ello a entender que no quería inmiscuirse en el poder temporal del rey. Pero a Felipe el Hermoso poco le importaba esta concesión: lo que él quería era

que se emprendiera un proceso en toda forma para declarar la ilegitimidad de Bonifacio VIII, pretensión a la que ningún papa podía acceder. A esta exigencia se añadía, además, otra que revestía la mayor gravedad: el rey exigía del papa la supresión de la Orden de los templarios.

Disolución de los templarios.

La orden de los templarios llevaba ya unos doscientos años de existencia. Fundada en Palestina por los cruzados, difundida luego por Europa y especialmente en Francia, no había aún perdido de vista el fin para el cual fue fundada, en el cual entraban por partes iguales la actividad guerrera y la práctica de la beneficencia. Hacía sólo unos pocos años que había caído San Juan de Acre, el último punto de apoyo del cristianismo en Palestina. Pero aun cuando no hubiera de haber ya ninguna otra cruzada, lo cual entonces no podía preverse todavía, nada impedía que los templarios se buscaran un nuevo campo de acción, como hicieron los sanjuanistas, que prosiguieron la lucha contra los turcos en el Mediterráneo, o los caballeros teutónicos, que trasladaron al nordeste europeo su obra de conquista, y evangelización, o las órdenes militares españolas, que combatían contra los moros y rescataban esclavos cristianos.

De súbito, Felipe el Hermoso tuvo noticia de unas inauditas monstruosidades que los templarios practicaban en secreto: idolatría, una desenfrenada licencia y un sinfín de otros crímenes. En el año 1307 hizo encarcelar a todos los templarios franceses, en número de unos dos mil. Las desatentadas acusaciones, cortadas sobre el mismo patrón de las monstruosas calumnias lanzadas por el propio rey contra Bonifacio, no merecían el menor crédito. Que algunos templarios hubieran faltado a sus deberes, era perfectamente posible, pero lo mismo hubiera podido decirse de miembros de cualquier otra orden religiosa; mas ni entonces ni más tarde pudo nadie presentar una prueba fehaciente de los crímenes que se le imputaban.

Lo malo era que la orden poseía muchas riquezas, y como el rey las ambicionaba, había que probar la culpabilidad de aquélla a cualquier precio. Las posesiones de los templarios tenían el carácter de fundaciones eclesiásticas de beneficencia, y para que el rey pudiera confiscárselas necesitaba que el papa disolviera las fundaciones. Para intimidar al papa, le presentó las confesiones de los reos, arrancadas bajo tormento. El débil Clemente V se dejó acobardar, temeroso, además, de que, si irritaba a Felipe, éste le forzara a iniciar el proceso contra Bonifacio VIII. Al final se decidió a convocar un concilio ecuménico en Vienne (1311), para sacudirse sobre éste la responsabilidad. Sin embargo, los padres no se declararon convencidos por las pruebas y documentos que se les presentaron y se resistieron a sentenciar la culpabilidad de los templarios. Muchos de éstos,

en el entretanto, habían sido ya ajusticiados. El papa, acosado incesantemente por el rey, que asistía también al concilio, encontró finalmente la escapatoria de disolver la orden por un simple acto de provisión apostólica, sin necesidad de dictar sentencia formal, cosa para la cual el papa está siempre facultado con respecto a cualquier orden religiosa. En cuanto a los bienes, para no defraudar la finalidad de las fundaciones, fueron atribuidos a los caballeros de Rodas y a otras órdenes militares, aunque muy poco fue lo que llegó realmente a sus manos. Prosiguieron las ejecuciones, que difícilmente pueden considerarse como actos de provisión administrativa. Finalmente, en 1314, el gran maestre Jacobo de Molay, que hasta el final defendió la inocencia de los suyos, pereció en la hoguera.

La extinción de los templarios es uno de los mayores escándalos de toda la historia eclesiástica, y pesa como una losa sobre la memoria de Clemente V, que en ello desempeñó el papel de Pilato.

Juan XXII (1316-1334).

Tras la muerte de Clemente V la sede quedó vacante durante más de dos años. Finalmente, en 1316 fue elegido en Lyon el cardenal Jacobo Duése (Deuze), obispo de Aviñón, que adoptó el nombre de Juan XXII.

Juan XXII es el papa más importante del siglo XIV. Igualmente destacado como jurista que como administrador, dotado de una incomparable capacidad de trabajo, en política más enérgico que Clemente V y más prudente y afortunado que Bonifacio VIII, hubiera podido figurar en el número de los papas más eminentes de todos los tiempos, si su visión hubiera sido más amplia, si hubiese pensado más como papa y como pastor de almas. Así como en teología se aferraba obstinadamente a sus propias convicciones, era también terco en política, lo cual tuvo consecuencias funestas sobre todo en Alemania.

Después de la muerte de Enrique VII, el luxemburgués (1314), la elección para la corona alemana había quedado indecisa. Ambos pretendientes, el duque Luis de Baviera y el duque Federico de Austria se dirigieron al papa pidiéndole que actuara de árbitro. Juan XXII aceptó el arbitraje, pero no se decidió en favor de ninguno, ni siquiera cuando Luis el Bávaro hubo derrotado a su rival (1322) y fue, en consecuencia, reconocido como rey en Alemania entera. En lugar de Luis, para el tiempo que durara la vacancia del trono, el papa nombró un vicario imperial para Italia, basándose en un derecho caído en desuso hacía ya mucho tiempo, y por si esto fuera poco eligió para este cargo al antiguo enemigo del imperio alemán, el rey Roberto de Nápoles. Luis el Bávaro, que no era ningún gran estadista y mucho menos un teólogo, tenía razones para sentirse atacado injustamente. Por su parte nombró un vicario imperial para Italia, a lo que contestó el

papa amenazándole con el entredicho eclesiástico. Luis apeló a un concilio general, y como con este acto se había situado en un terreno falso, Juan XXII le excomulgó (1324). Afluyeron entonces a la corte de Luis todos los adversarios del papa y del papado en general: Miguel de Cesena, ministro general de los franciscanos, que había roto con su orden con motivo de la polémica sobre la pobreza, el inglés Guillermo de Occam, franciscano también y famoso como filósofo, los profesores de París Marsilio de Padua y Juan de Jandún. En la propaganda literaria que se difundió a partir de estos círculos, vino a ponerse en tela de juicio la doctrina entera del primado del papa. Fue la primera campaña antipapal de gran estilo emprendida en el campo teológico y jurídico. Personalmente, Luis el Bávaro se mantuvo alejado de estas polémicas, y se hubiera alegrado mucho de poder hacer la paz con el papa. Pero los príncipes alemanes protestaron en Sachsenhausen (1324) contra la excomunión de su rey y declararon hereje a Juan XXII. Ante esto, el papa no podía ya ceder, y declaró el entredicho contra toda Alemania. Luis el Bávaro se dirigió a Roma, se hizo coronar por el antiguo enemigo de los papas Sciarra Colonna y erigió su propio antipapa. Éste, sin embargo, tras la poco gloriosa retirada de Luis, se apresuró a comparecer en Aviñón para presentar sus excusas a Juan XXII. Así, al morir Juan XXII, los asuntos alemanes habían llegado a un grado de confusión difícilmente remediable. En casi todos sus actos el papa había obrado de acuerdo con el derecho formal, y sin embargo no es posible eximirle de toda culpa. Pues, en mayor grado aún que un príncipe secular, el papa debe pensar siempre, cuando interviene en un conflicto, que no basta con que en sus actos le asista el derecho, sino que además deben éstos poseer fuerza de persuasión.

La hacienda papal.

Muy importante fue, en cambio, la labor de Juan XXII en el campo de la administración eclesiástica. Desde un punto de vista puramente exterior, la actividad burocrática en Aviñón fue mucho mayor de lo que nunca había sido en Roma. Entonces adquirió la curia papal aquel carácter de una administración centralizada de gran estilo, que hoy conserva todavía y en medida aún mayor. A lo que más atención dedicó Juan XXII fue al aspecto financiero. La base económica de la Santa Sede era el censo, o sea, los ingresos fiscales de los territorios papales, de los Estados de la Iglesia, así como el tributo feudal de los príncipes que tenían sus dominios como feudo del papa, entre los cuales figuraba en primer lugar el rey de Nápoles. Entraban también en el censo las tasas de Cancillería, que debían abonarse por la emisión de decretos de toda índole, desde la concesión del palio a los arzobispos hasta los privilegios y dispensas usuales. Todas estas fuentes de ingresos existían ya antes del período de Aviñón. Tampoco era nueva la

práctica de gravar con impuestos los beneficios eclesiásticos; pero los papas de Aviñón y en particular Juan XXII la ampliaron y sistematizaron. Entraban en este capítulo los *fructus medii temporis,* o sea, los ingresos devengados por un beneficio eclesiástico desde la muerte o renuncia de su titular hasta la entrada en posesión del siguiente; las «annatas», o frutos del primer año: aun después de la concesión de un beneficio, el nuevo titular debía entregar al tesoro pontificio una parte de la renta del primer año; las «expectativas»: el candidato de una prebenda que no estaba aún vacante podía hacerse inscribir por adelantado, satisfaciendo al efecto una especie de anticipo fiscal.

Estas y otras fuentes de ingresos semejantes, que en la época de Aviñón fueron introducidas por primera vez o explotadas con mayor eficacia que antes, poseían también, huelga decirlo, su aspecto discutible. Cuando se trataba de pingües fundaciones exentas de deberes pastorales, como ocurría con muchas canonjías, nada había que objetar a que para obtener una renta vitalicia hubiera que satisfacer una cantidad a la curia; distinto era, empero, el caso cuando se trataba de la provisión de cargos destinados a la cura de almas.

De todos modos, adolecen, por decir lo menos, de superficiales las descripciones que ciertos historiadores se complacen en trazar de las «técnicas financieras» y del tráfico de prebendas que estaban en uso en la curia de Aviñón. Como toda gran administración central, la curia necesitaba una base financiera. Las rentas procedentes de los Estados de la Iglesia eran, por aquel entonces, poco más que cero. Además, ¿por qué un pequeño territorio italiano había de cargar con todo el peso del gobierno de la Iglesia? Las «técnicas financieras» de Aviñón no fueron otra cosa que la imposición de un sistema de tributación sobre las posesiones eclesiásticas de los distintos países. Tales gravámenes no pesaban sobre el pueblo, sino sobre los prelados y demás usufructuarios de las propiedades de la Iglesia, y en cierto modo también sobre los príncipes, indirectamente al menos.

En los libros de historia corren muchas exageraciones acerca de las sumas así recaudadas. Sin cesar se repite, o con asombro o con indignación, la cifra de veinticinco millones de escudos de oro que, según el cronista florentino Villani, dejó al morir Juan XXII. Hoy sabemos que el tesoro papal, a la muerte de este pontífice, contaba sólo con tres cuartos de millón. Pero lo que más ha influido sobre el juicio de la posteridad, ha sido el testimonio de Petrarca, quien pintó con los más negros colores la codicia y sed de dinero de la curia aviñonesa. Sólo que Petrarca estuvo durante toda su vida a la caza de prebendas, sin que alcanzaran a satisfacerle las muchas que en Aviñón se le concedieron; de ahí su resentimiento.

La verdad es que semejantes cazadores de prebendas, que pululaban en Aviñón y más tarde en Roma, y no desaparecieron hasta después del concilio de Trento, constituyen uno de los más desagradables fenómenos de

la administración curialesca. Eran clérigos que a veces se pasaban años enteros en la curia, sin hacer otra cosa que aguardar a que quedara vacante algún beneficio. Lo cual indica, por otra parte, que la opresión financiera por parte de la curia no debía ser tan grave como la pintan, puesto que, a despecho de gabelas, impuestos y tasas, seguía mereciendo la pena el aspirar a un beneficio.

Los demás papas de Aviñón.

Sucesor de Juan XXII fue Benedicto XII (1334-1342), un cisterciense severo y piadoso. Su deseo hubiera sido terminar de una vez la desdichada querella con Luis el Bávaro, pero los reyes de Francia y de Nápoles supieron frustrar este deseo; temían, en efecto, que si el papa se reconciliaba con Alemania, ganaría en independencia y a lo mejor se decidía a trasladar la curia a Roma. Por lo demás, no es probable que Benedicto XII pensara en el regreso a Roma, pues él fue quien empezó la construcción del imponente palacio que aún hoy domina la ciudad de Aviñón y es uno de los más grandiosos monumentos que nos quedan de la arquitectura gótica tardía. La interminable querella con Alemania tuvo por consecuencia que los príncipes electores, reunidos en el año 1338 en Rhens del Rin, dictaran una ley por la que se declaraba que la elección de emperador era independiente del papa. Con esto el papado perdió uno de sus más importantes privilegios políticos.

El papa siguiente, Clemente VI (1342-1352), compró la ciudad de Aviñón y su comarca, que hasta entonces había sido un feudo napolitano, en el que el papa había residido, por así decir, en calidad de huésped; desde aquel momento Aviñón pasó, pues, a constituir un pequeño estado eclesiástico. La residencia de los papas en la ciudad del Ródano iba adquiriendo un carácter definitivo. En la lucha con el emperador, Clemente VI volvió a las medidas de violencia; renovó la excomunión de Luis el Bávaro y emplazó a los príncipes electores a que designaran un nuevo emperador. En realidad, el Bávaro iba perdiendo en Alemania sus partidarios, y así se explica que los electores, a pesar de haber repudiado no hacía mucho toda ingerencia papal, se allanaran a la orden del pontífice y eligieran rey de Alemania al nieto de Enrique VII, Carlos de Luxemburgo, rey de Bohemia. Luis murió antes de que tuviese tiempo de estallar la guerra entre los dos rivales, y Carlos IV fue reconocido por todos. Así vino a resolverse por sí mismo el desdichado conflicto. No fue tan fácil reparar sus daños: éstos pesaron, en primer lugar, sobre la vida eclesiástica alemana, que había estado veinte años bajo el entredicho, y en último término sobre el mismo papado, pues costó no poco convencer a los alemanes de que habían sido, tratados equitativamente por los papas franceses.

En la elección del papa siguiente, Inocencio VI (1352-1362), los cardenales convinieron en una capitulación electoral, la primera conocida en la historia. Se entiende bajo este término un contrato subscrito bajo juramento por todos los cardenales, por el que éstos se obligan, caso de salir elegidos para el solio pontificio, a admitir determinadas limitaciones de su poder espiritual o temporal. En las elecciones episcopales, tales convenios eran ya conocidos de antiguo. También en las elecciones imperiales se introdujo más tarde (desde 1519) la costumbre de establecer una capitulación. Luego estas prácticas fueron rigurosamente prohibidas en todas las elecciones eclesiásticas; en cuanto a las papales, eran nulas ya desde un principio, puesto que el papa poseía siempre la plenitud del poder y no puede obligarse válidamente a sí mismo. De todos modos, no dejaba de constituir una presión moral y era, cuando menos, un indicio del creciente poder de los cardenales, que empezaban a considerar al papa como a uno de los suyos; constituyó, en todo caso, una desagradable secuela de la época de Aviñón.

Inocencio VI no tuvo más remedio que prestar atención a los asuntos de la ciudad de Roma, donde reinaba la más completa anarquía. Las interminables pendencias entre los Colonna y los Orsini daban ocasión a frecuentes levantamientos populares. El notario romano Cola di Rienzo (1353) consiguió dos veces hacerse con el poder con el título de «tribuno del pueblo»; la segunda vez (1353) fue incluso reconocido por el papa, mas perdió la vida en un nuevo levantamiento popular. El papa envió a Italia en calidad de legado, al cardenal español Gil de Albornoz para poner las cosas en orden. No hubiera podido encontrar un hombre mejor. Albornoz era un eminente político, tan recto como enérgico, y supo organizar el Estado pontificio todo lo bien que permitían las condiciones medievales. A partir de entonces, ningún obstáculo se oponía ya al regreso de los papas a Roma. Que tarde o temprano el papa tendría que trasladar su sede a Roma, saltaba a la vista de todos, incluso en Aviñón. Al sucesor de Inocencio VI, el piadoso y santo Urbano V (1362-1370), le apremiaban de todas partes a que se decidiera a dar este paso, no sólo Petrarca, a quien acaso movieran razones nacionales más que eclesiásticas, sino también santa Brígida de Suecia, que después de mucho peregrinar, se había establecido junto a los santuarios romanos, y el emperador alemán Carlos IV. Al fin Urbano V se resolvió a hacer siquiera un viaje a la ciudad. Los italianos, que no veían a ningún papa desde hacía sesenta y tres años, lo recibieron en todas partes con gran entusiasmo, pero el estado de cosas que encontró en Roma no respondió a sus esperanzas y pronto emprendió el regreso a Aviñón. Con todo, este viaje había servido para romper el hechizo y poner las cosas en movimiento. El destierro de Aviñón tocaba a su fin.

Juicio sobre Aviñón.

Los antiguos historiadores eclesiásticos consideraron unánimemente la residencia de los papas en Aviñón como un período funesto para la Iglesia. Aún hoy reaparecen en los manuales las expresiones en que se expresa este juicio, «exilio», «destierro» «cautiverio de Babilonia», términos usados ya por los contemporáneos. Sin embargo, hace tiempo que se ha impuesto entre los historiadores un juicio más sereno y objetivo.

En primer lugar, las expresiones como «exilio» o «cautiverio» son totalmente engañosas. En Aviñón los papas estaban más seguros y más dignamente alojados que en Roma. Junto al Ródano no había Orsinis ni Colonnas, güelfos ni gibelinos, motines callejeros ni «tribunos del pueblo». Por algo tantos papas del siglo XIII, mejor dicho, ya desde Gregorio VII, habían tenido que buscar refugio fuera de Roma. Algunos de ellos no habían podido pisar el suelo de la urbe en todo el tiempo de su pontificado. Tampoco puede negarse que justamente Aviñón estaba admirablemente situada para la curia papal. Hacía tiempo que Roma había dejado de representar el centro geográfico de la cristiandad. Desde el fracaso de las cruzadas, perdida toda esperanza de poder abrir brecha en la barrera islámica por el sur y el sureste, el centro de gravedad de la cristiandad había vuelto a desplazarse hacia el noroeste. La gran potencia hegemónica, incluso en el campo intelectual, era Francia; otros países que ascendían en poder y prestigio eran Inglaterra, Escocia, Flandes, Aragón y Castilla, y todos ellos estaban más cerca de Aviñón que de Roma; Bohemia, otro país en progreso, y el norte de Italia, tan importante económicamente, no quedaban más lejos de una ciudad que de la otra. Casi desde todos los lados se podía llegar a Aviñón sin pasar montañas; no estaba aislada del norte, como Roma, por los Alpes y los Apeninos. Desde un punto de vista puramente administrativo, el emplazamiento geográfico de Aviñón era francamente más favorable. Sólo que la Iglesia no se limita a ser un aparato administrativo, ni el papa un simple jefe de administración, y ahí es donde tocamos el punto flaco de Aviñón. Lo que faltaba a la ciudad del Ródano era el apóstol san Pedro, los sepulcros de los mártires, la tradición milenaria. El papa es la cabeza de la Iglesia por ser sucesor de san Pedro en su calidad de primer obispo de Roma, y es obispo de Roma porque es cabeza de la Iglesia.

El hecho de que en Aviñón reinaran sucesivamente siete papas franceses, no puede en modo alguno considerarse como un abuso; a menos que se demuestre que los franceses son menos indicados que otros para ocupar la más alta dignidad de la Iglesia. El abuso real no radicaba en las personas de los papas, sino en la circunstancia de que el papado como tal se había convertido en una institución nacional, o al menos así lo parecía. Del mismo modo que el papado no es una institución italiana, ni debe aparecer como tal, tampoco ha de serlo francesa. Pero si los papas y casi todos los

cardenales y curiales eran franceses, si la Santa Sede estaba rodeada de territorio francés, y Francia era entonces la única gran potencia europea, era inevitable que los demás países, y no menos los propios franceses, consideraran al papado como una institución nacional y desde este punto de vista juzgaran todas las acciones de los papas.

En conjunto y todo bien considerado, no hay motivo para decir que los papas aviñonenses hayan gobernado mal la Iglesia. Más bien realzaron considerablemente el prestigio del papado, que había sufrido los más duros golpes cuando la elección de Celestino V y con el atentado de Anagni. Cuando la curia regresó a Roma, estaban sentados los presupuestos para un nuevo período de esplendor. La culpa de que tal esperanza se viera defraudada la tuvo el cisma que seguidamente estalló, aunque no puede desconocerse que la ocasión del cisma fue a su vez, al menos de un modo indirecto, la larga ausencia de Roma.

El gran cisma, 1378-1417

El regreso a Roma.

Urbano V murió a poco de su regreso a Aviñón. Después de su partida estallaron en Italia disturbios por todas partes, fomentados sobre todo por la república de Florencia. Los italianos no han acabado de comprender nunca una cosa que para los católicos de otros países es la evidencia misma, a saber, que el papa sigue siendo el jefe supremo de la Iglesia incluso cuando no sirve a los intereses locales de Italia. El nuevo papa Gregorio XI envió a Italia soldados bretones que se hicieron odiosos por su salvajismo. Su caudillo era el cardenal Roberto de Ginebra, el futuro antipapa Clemente VII. En 1376 se lanzó el entredicho contra Florencia.

Vivía entonces en Siena una piadosa virgen, Catalina Benincasa, que además de mística era extraordinariamente prudente, dotada de una rara amplitud de visión. Lo que le importaba no eran las naciones, sino la Iglesia y las almas. No era religiosa profesa, sino sólo terciaria de la orden dominicana. Personalmente y por medio de cartas, se empeñó en reconciliar al papa con la república de Florencia, haciendo así posible el regreso del primero a Roma. Aunque por entonces no había cumplido aún los treinta años, su prestigio era tan grande, que el papa, los florentinos y otros aún escuchaban sus consejos con el mayor respeto y en cierto modo la reconocían como una especie de mediadora diplomática. En el año 1376 emprendió el viaje a Aviñón.

No fueron, naturalmente, sólo las exhortaciones de santa Catalina lo que movió a Gregorio XI a emprender el definitivo regreso a Roma. Pero ya los contemporáneos le atribuyeron el mérito principal. El 13 de

septiembre de 1376 Gregorio XI abandonó Aviñón para siempre. En Génova le aguardaba Catalina, que entretanto se había trasladado a Florencia. Los cardenales no cesaban de importunar al papa, aconsejándole que se volviera atrás. Catalina puso en juego toda su influencia y dijo al papa con gran franqueza que tenía que superar su pusilanimidad y poner fin a su indecisión. El 5 de diciembre desembarcó el pontífice en Corneto, en la costa de los estados de la Iglesia. Desde allí tuvo todavía que entrar en negociaciones con la ciudad de Roma, y hasta el 17 de enero de 1377 no pudo entrar en la Ciudad Eterna.

En cierto modo, el regreso resultaba casi prematuro. Toda Italia estaba todavía en fermentación, y justamente entonces Roberto de Ginebra con sus bretones organizó en Cesena una matanza que volvió a estropearlo todo. Sin embargo, con su prudente conducta el papa consiguió calmar los ánimos y hasta indicar el camino de la reconciliación con Florencia. Antes de que se instaurara la paz, murió en Roma el 27 de marzo de 1378.

La elección de Urbano VI.

Se reunieron en conclave en el Vaticano dieciséis cardenales, cuatro italianos, un español y once franceses. Varios otros miembros del Sacro Colegio se habían quedado en Aviñón. Los romanos no cesaban de manifestarse en la plaza de San Pedro, sonando las campanas y reclamando a gritos un papa romano. A toda prisa, los cardenales eligieron al arzobispo de Bari, Bartolomé Prignano. No era cardenal, pero era italiano de nacimiento, súbdito de los Anjou napolitanos, y había residido mucho tiempo en Aviñón; parecía, pues, indicado para hacer el papel de un papa de transición. Mientras se iba a buscar al elegido, que estaba en Roma, el pueblo, que nada sabía de la elección, irrumpió en el Vaticano. Los cardenales y sus conclavistas, temiendo por sus vidas, revistieron precipitadamente con las vestiduras papales al anciano cardenal Tibaldeschi, que era romano, lo sentaron en el trono y se dieron a la fuga. El anciano intentó vanamente dar a entender al excitado populacho que el elegido era otro. Al final se calmaron los ánimos de la multitud. El magistrado de la ciudad presentó al día siguiente excusas a los cardenales y aseguró que todo el mundo estaba informado de que el pontífice designado no era Tibaldeschi, sino Prignano. Así este fue coronado con las ceremonias tradicionales bajo el nombre de Urbano VI. Los cardenales comunicaron a los soberanos el resultado de la elección. Los cardenales residentes en Aviñón enviaron sus cartas de parabién.

Todo hubiera transcurrido llanamente, de no haber dado pruebas Urbano VI, desde el comienzo de su pontificado, de una torpeza y una terquedad tales, que casi hacen dudar de que estuviera en su sano juicio. Trataba del peor modo posible a los cardenales, que ya sin eso echaban de

menos la tranquilidad de Aviñón, sin cuidarse en cambio de nombrar otros de los que pudiera fiarse. A mayor abundamiento, se enemistó en seguida con la reina de Nápoles, Juana I. Los cardenales se arrepintieron de haberlo elegido, y con el pretexto de huir de los rigores de la canícula, desaparecieron de Roma y se congregaron en Anagni, incluso los italianos; el anciano Tibaldeschi había ya fallecido. Desde Anagni publicaron el 9 de agosto de 1378 un manifiesto, declarando que la elección celebrada cinco meses antes había sido arrancada por la violencia y era, por tanto, nula. La reina de Nápoles y el rey de Francia, Carlos V, les prometieron su apoyo. Bajo la protección del conde Gaetani, con el que Urbano VI se había también peleado, los cardenales se retiraron a Fondi, y en cuanto recibieron las cartas del rey de Francia, procedieron a elegir al cardenal Roberto de Ginebra, con el nombre de Clemente VII. Así empezó el gran Cisma de Occidente, que había de durar treinta y nueve años.

El cisma.

Para la cristiandad resultaba extremadamente difícil decidir de qué lado estaba el derecho. La elección de Urbano VI se había celebrado en circunstancias anormales. Los testigos más autorizados, o sea, los propios electores, afirmaban haber obrado bajo la coacción y la violencia. Clemente VII, elegido unánimemente por los cardenales, se estableció en Aviñón, que desde hacía dos generaciones pasaba ante la cristiandad como la residencia habitual de los papas. No es, pues, de extrañar que anduvieran divididas las opiniones, aun las de los mejores. La escrupulosa investigación de las incidencias de la elección de Urbano VI ha demostrado, sin lugar a dudas, su validez. El temor a los tumultos populares no hizo más que precipitar la elección, pero no la decidió. La comedia cuyo protagonista fue Tibaldeschi demuestra con toda claridad que los cardenales temían haber elegido a un candidato impopular. Menos peso tiene el hecho de que más tarde prestaran obediencia a Urbano VI, recibieran la comunión de sus manos y solicitaran de él diversas gracias; pues tal conducta no puede ya explicarse por temor al pueblo, y sí, en cambio, por temor al propio Urbano VI.

Pero en aquellos momentos, las cosas no estaban tan claras como ahora. En favor del antipapa se pronunciaron incluso grandes santos, como el dominico san Vicente Ferrer. En cambio, Catalina de Siena, se mantuvo fiel a Urbano, y dirigió a los cardenales un escrito inflamado de indignación, aunque tampoco se abstuvo de reconvenir con la mayor franqueza al obstinado pontífice.

Desde el principio se mantuvieron al lado de Urbano VI el emperador Carlos IV, aunque éste murió en 1378, y su sucesor Venceslao (1378-1400), Italia excepto Nápoles, Inglaterra, Hungría y Escandinavia. A

la obediencia del papa aviñonés pertenecían Francia, España, Sicilia, Nápoles, Saboya, Escocia, Portugal y parte de Alemania. De todos modos, las obediencias se alternaban. A menudo las propias diócesis estaban divididas, lo mismo que las órdenes. Huelga decir que en ello influían también razones politicas, como la enemiga entre Francia e Inglaterra. La universidad de París después de unas vacilaciones iniciales se había pronunciado por Clemente VII, pero siguió manteniendo una cierta neutralidad. Para la Iglesia, la situación era, naturalmente, tristísima y a la larga no podía menos que resultar funesta. De todos modos, no hay que exagerar la importancia de los daños inmediatos. Entre los fieles no existía en aquel momento ninguna herejía, ni movimiento alguno de rebeldía contra la autoridad eclesiástica. Nadie dudaba de que la unidad de la Iglesia se basaba en la comunión con el sucesor de Pedro; sólo que no estaba seguro de cuál de los dos rivales era el auténtico sucesor del apóstol. La labor pastoral seguía su curso habitual, al menos en los países en que la división no alcanzaba a las diócesis. Pero andando el tiempo era inevitable que los daños salieran a la superficie. De momento, el cisma no provocó indiferencia, antes al contrario, un estado de hipersensibilidad religiosa. Por así decir, la Iglesia entera fue presa de una excitación nerviosa, que se manifestaba en la aparición de los más descabellados planes de reforma.

La serie de papas romanos.

El desdichado Urbano VI, en lugar de ocuparse de allanar el cisma, empeñaba todas sus fuerzas, con una especie de monomanía, en luchar contra Nápoles. Excomulgó a la reina Juana, predicó una cruzada contra ella, llamó a las armas al primo de la reina, Carlos de Durazzo, y cuando éste hubo conquistado Nápoles, rompió también con él y lo excomulgó. Sus propios cardenales se le rebelaron y Urbano hizo ejecutar a algunos. Murió en Roma en 1389, y pocos fueron los que le lloraron. Su sucesor Bonifacio IX, (1389-1404) hizo la paz con el rey de Nápoles Ladislao, hijo de Carlos de Durazzo, y fue así reconocido en toda Italia. Pero Ladislao presentó a su vez reivindicaciones contra el rey Segismundo de Hungría, y éste se pasó al antipapa. Después del breve pontificado de Inocencio VII (1404-1406) fue elegido el veneciano Gregorio XII (1406-1415).

En Aviñón, a Clemente VII siguió el español Pedro de Luna, con el nombre de Benedicto III (1394-1423).

Entretanto, por todas partes se formulaban planes para resolver el cisma, y en ello destacaba especialmente la universidad de París. Una de las posibilidades hubiera sido que uno de los papas, y aun ambos, abdicara voluntariamente. Otra era que ambos papas eligieran un árbitro y prometieran someterse a su sentencia. Pero la idea que mayor número de partidarios encontraba, era la de convocar un concilio general, que

depusiera a uno de los papas o a los dos, aunque fuera mal de su grado. En 1407 Benedicto XIII y Gregorio XII sostuvieron negociaciones en Marsella, a través de legados, con objeto de preparar una entrevista personal. Pero el proyecto fracasó, y este fracaso perjudicó mucho el prestigio moral de los dos papas, pues la gente empezó a dudar de su buena voluntad. Finalmente, los dos colegios cardenalicios y la mayoría de soberanos les retiraron la obediencia a ambos y convocaron una asamblea general en Pisa por el año 1409.

El concilio de Pisa.

El sínodo de Pisa se vio muy concurrido y hubiera obtenido la categoría de ecuménico de haber estado representado en él el papa. La asamblea dio por sentado que ambos papas debían considerarse como perturbadores de la unidad de la Iglesia: eran, por tanto, sospechosos de herejía y había que darlos por depuestos. De todos modos, no se hablaba aún de usar medios violentos contra ellos. Partiendo de la ficción de que la sede apostólica estaba vacante, los dos colegios cardenalicios eligieron como papa al arzobispo de Milán, un griego de Creta, con el nombre de Alejandro V. Éste estableció su sede en Bolonia y fue reconocido por la mayoría de países. Al lado de Benedicto XIII quedaban España, Portugal y Escocia; al lado de Gregorio XII, el rey de Alemania Roberto del Palatinado, Ladislao de Nápoles y parte de Italia. Al morir Alejandro V al cabo de un año, se le dio un sucesor en la persona de Juan XXIII. De este modo se tuvo, en lugar de dos papas, tres, entre los cuales resultaba aún más difícil que antes reconocer al verdadero. Aun mucho tiempo después, nadie se atrevía en Roma a considerar a los pontífices de Pisa como simples antipapas. Mientras el papa siguiente que adoptó el nombre de Clemente, repitió la cifra de VII (1523-1534), el siguiente Alejandro (1492-1503) se llamó Alejandro VI. Todavía hoy en los retratos papales de San Pablo figuran en su lugar correspondiente los de Alejandro V y Juan XXIII. En el Anuario Pontificio estos nombres no fueron borrados hasta 1947.

El concilio de Constanza.

No parecía quedar otra esperanza que la de un concilio ecuménico. El rey de Alemania Segismundo (1410-1437) invitó a Juan XXIII a convocarlo, en calidad de papa legítimo. La asamblea se reunió en Constanza el año 1414.

Juan XXIII había accedido a convocar el concilio porque estaba seguro de contar en él con la mayoría de los prelados. Pero apenas llegó a Constanza, no tuvo más remedio que reconocer que el ambiente le era desfavorable. Para las votaciones se acordó un procedimiento totalmente

nuevo: en lugar de votarse por cabezas, se votaría por naciones, según el modelo de las universidades. Se formaron cinco naciones: alemana, francesa, inglesa, italiana y el colegio cardenalicio. De este modo quedaba descartada toda posibilidad de que los prelados italianos, partidarios de Juan XXIII, hicieran valer su superioridad numérica. Se acordó, además, que dentro de las diversas naciones, no sólo tendrían asiento y voz los prelados, sino también los teólogos, canonistas y embajadores de los monarcas.

Al ver Juan XXIII que se esfumaban las perspectivas de ser confirmado en su dignidad, abandonó secretamente Constanza, esperando que con ello frustraría el concilio. En efecto, eran muchos los que con esto lo consideraban fracasado: no se iría a nombrar un cuarto papa. Si el sínodo no se disolvió fue gracias a los esfuerzos de dos personas: Juan Gerson, el famoso canciller de la universidad de París, y el cardenal Pedro de Ailly. Estos declararon que el concilio estaba por encima del papa, que por consiguiente no necesitaba de la autoridad de éste ni podía el papa disolverlo. El principio era insostenible teológicamente, pero los padres no disponían de ningún otro que pudiera sacarlos del atasco en que se hallaban. Juan XXIII fue detenido en su huida; se le llevó preso a Constanza y se le declaró depuesto. Reconociendo que su causa estaba perdida, se sometió a su suerte. De este modo quedaba eliminado uno de los tres papas.

Gregorio XII, ya nonagenario, hizo saber a la asamblea que estaba dispuesto a abdicar, si ella por su parte accedía a dejarse convocar formalmente por él. El sínodo se declaró de acuerdo, y Gregorio abdicó. Conservó el título de cardenal de Porto y murió en 1417, un mes antes de la elección de Martín V. Muchos vieron en ello un signo de que él era el papa legítimo.

Quedaba sólo Benedicto XIII. El incansable emperador Segismundo se trasladó a Perpiñán para moverle a deponer voluntariamente su cargo. Pero Benedicto tenía una fe ciega en su derecho y no quiso ceder en nada. Entonces los españoles se apartaron de su obediencia, y como no le quedaban ya más partidarios, el concilio pudo proceder a deponerlo sin peligro. Los españoles entraron en el concilio, como sexta nación. Los cardenales se reunieron en conclave y el 11 de noviembre de 1417 eligieron como papa a Odón Colonna, que debía su título cardenalicio al pontífice de la sucesión romana Inocencio VII; tomó el nombre de Martín V. Con esto quedaba resuelto el gran cisma de Occidente.

Juan XXIII fue liberado de su prisión por Martín V y recibió el título de cardenal de Frascati, aunque no tardó en morir. Cosme de Médici le hizo erigir un sepulcro en el bautisterio de Florencia, obra de Donatello, en el que se lee la cauta inscripción: «Baltasar Cossa, Juan XXIII, que fue un tiempo papa». Benedicto XIII se recluyó en el castillo de Peñíscola, en la

costa valenciana, y siguió presentándose como papa. Alfonso V de Aragón toleraba sus pretensiones con la secreta idea de, llegado el caso, poder utilizarlo para ejercer presión sobre el pontífice legítimo. El rey cuidó incluso de que, a la muerte de Benedicto en 1423, se le diera un sucesor, en la persona de un canónigo barcelonés que tomó el nombre de Clemente VIII.

La época de las «teorías conciliares», después del concilio de Constanza

La «Historia de los papas», de Pastor.

Con la elección de Martín V en 1417 empieza la *Historia de los papas desde el fin de la Edad Media,* de Ludovico Pastor (nacido en 1854 en Aquisgrán y muerto en 1928 en Innsbruck). Comprende veintidós volúmenes, el primero de los cuales fue publicado en 1886; los últimos, que alcanzan hasta 1799, aparecieron postumamente en 1933, pero en lo esencial fueron aún preparados por él. La obra de Pastor, cimentada en extensos estudios bibliográficos y de archivo, y escrita con gran brillantez, ha informado hasta tal punto la historia eclesiástica de estos cuatro siglos, que no es ya ni posible ni deseable prescindir de ella. Quedan siempre algunos puntos que es posible explicar mejor, pero hay pocas probabilidades de que se hagan descubrimientos esencialmente nuevos. Como no podía ser de otro modo, a Pastor se le han dirigido reproches desde los más diversos puntos. Para los no católicos su historia es demasiado católica, y hay católicos que la encuentran poco apologética. Las distintas naciones están descontentas con él cada vez que Pastor omite darles la importancia que ellas creen poseer. Pero en el fondo, todo esto sirve sólo para demostrar hasta qué punto fue imparcial. No pretendemos decir con ello que sea necesario aceptar todos sus juicios. En general, Pastor tiende a poner demasiado en primer plano la significación cultural de los papas. A algunos los juzga con excesiva benevolencia, como a Pío V y Clemente VIII, mientras que peca de duro con otros, como Eugenio IV, Clemente VII e Inocencio X. Tampoco supo hacer justicia a la significación política de Alejandro VI.

Martín V (1417-1431).

Después de las turbulencias del cisma y del concilio de Constanza, la principal tarea que se ofrecía al nuevo papa consistía, por decirlo así, en pacificar a la Iglesia y devolverla a una vida normal; tratábase, además, de volver a hacer de Roma, después de unos siglos de olvido e incuria, el

auténtico centro de la cristiandad. Martín V, nacido de una gran familia romana, grave y sereno de carácter, era el hombre indicado para llevar a término ambas tareas.

Estando todavía en Constanza, empezó defraudando las esperanzas de los más apasionados conciliaristas al no querer aceptar sin más ni más los numerosos decretos de reforma aprobados por el sínodo. Para muchos, reforma significaba, esencialmente, que no afluyera más dinero a la Santa Sede. Pero en lugar de dejarse dictar su conducta por la exaltada asamblea, Martín V procedió a concertar concordatos separados con las distintas naciones.

En Italia reconoció a la reina Juana II (1414-1435), que había sucedido a su hermano Ladislao en el trono de Nápoles y hasta entonces había sido una enemiga de la Sede romana. Los Estados de la Iglesia estaban en manos de Braccio de Montone, llamado Fortebraccio, uno de tantos *condottieri* que en aquel tiempo pululaban. Martín V lo tomó a su servicio y le encargó que sometiera a Bolonia. El Estado pontificio consistía aún, al estilo medieval, en un conglomerado de dominios feudales, comunas y provincias más o menos autónomas y unidas por un embrollado sistema de relaciones jurídicas. Martín V volvió a imponer, en lo posible, el orden que en su tiempo había implantado el cardenal Gil de Albornoz. Mucho faltaba para que pudiera llamarse un estado en el sentido moderno, pero al menos el papa pudo considerarse desde entonces como un auténtico soberano. Ello benefició también a la ciudad de Roma, a la que Martín regresó en 1420, encontrándola en un estado de indecible decadencia. Tuvieron que pasar aún cien años antes de que Roma volviera a tener cincuenta mil habitantes. Por primera vez después de mucho tiempo, el jubileo de 1425 atrajo hacia Roma una gran multitud de peregrinos.

Martín V nombró pocos cardenales, pero buenos. Domingo Capranica, Cesarini, Ardicino della Porta, Nicolás Albergati, y junto a éstos a algunos no italianos. En el año 1429 entabló negociaciones con Alfonso V de Aragón para terminar con los últimos restos del cisma. El papa de Peñíscola, Clemente VIII, dimitió y sus «cardenales», para salvar la faz, eligieron a Martín V. El canonista valenciano Alfonso Borja, que en esta ocasión prestó muy buenos servicios, fue nombrado por Martín obispo de Valencia. Más tarde había de subir al solio pontificio con el nombre de Calixto III.

El concilio de Constanza había decidido que cinco años después, y luego cada diez años, volvería a celebrarse un concilio ecuménico. Martín V, con muy buen juicio, nada quería saber de un semejante parlamento permanente de la Iglesia. Pero como entonces la cristiandad todo lo esperaba de los sínodos generales, en el último año de su pontificado se

decidió a convocar un concilio en Basilea, designando para presidirlo al cardenal Cesarini. El papa murió antes de que el Concilio pudiera reunirse.

Eugenio IV (1431-1447).

Fue su sucesor el veneciano Eugenio IV, ermitaño de san Agustín y sobrino de Gregorio XII: un severo asceta. Su pontificado empezó bajo los más negros augurios. El primero fue la aplastante derrota que el ejército cruzado que luchaba en Bohemia contra los husitas, sufrió en Taus el año 1431. El segundo fue un grave conflicto con la familia de su predecesor, los poderosos Colonna; y el tercero la fatal resolución de disolver el recién inaugurado sínodo de Basilea. La desconfianza del papa estaba plenamente justificada, pero al proceder de este modo empujó al concilio hacia el cisma que él quería precisamente evitar. Vanos fueron los prudentes consejos que dio el fiel Cesarini, nombrado aún por Martín V para presidir la asamblea. De hecho, los padres no se sometieron al decreto papal, sino que ratificaron la declaración de Constanza, que el concilio estaba por encima del papa. Cuando éste comprendió lo peligrosa que se le estaba volviendo la situación en Italia, por la hostilidad de los Colonna, del duque de Milán Felipe Visconti y de Fortebraccio, revocó la bula de disolución, aunque sin reconocer por ello los acuerdos ya adoptados.

El duque de Milán suscitó en Roma una revolución contra el papa, a raíz de la cual se proclamó una vez más la república. El papa huyó en una lancha por el Tíber, perseguido a pedradas. Se dirigió a Florencia y se alojó en el convento de dominicos de Santa María Novella. Ante la impotencia política del papa, los congregados en Basilea cobraron audacia y emanaron radicales decretos reformatorios para el papa, mientras suprimían todas las tasas y demás ingresos para la curia. Se habían precipitado, sin embargo: el papa no estaba tan fuera de combate como ellos creían. El cardenal Vitelleschi, hombre capaz aunque sin escrúpulos, restableció el orden en Roma y en los estados Pontificios. El prestigio del papa volvió a subir al presentársele una embajada del emperador bizantino para solicitar la iniciación de negociaciones con vistas a restablecer la unión. Como Basilea estaba demasiado alejada para los griegos, Eugenio IV dispuso que el concilio prosiguiera sus sesiones en Ferrara. Esto fue un duro golpe para los basilenses. Los partidarios del papa, como Cesarini, Nicolás de Cusa y otros, se trasladaron a Ferrara. Los demás permanecieron en Basilea, para privar al papa de una victoria moral, aunque no podían esperar que se les siguiera considerando como un sínodo legítimo.

La unión con los griegos.

En 1437 acudieron a Ferrara setecientos griegos, todo lo que la Iglesia griega podía presentar en punto a ciencia y dignidad, encabezados por el emperador Juan VIII Paleólogo, el patriarca José de Constantinopla, el arzobispo Marcos de Éfeso, Besarión de Nicea, Isidoro de Kiev, el sabio Gemisto Plethon. Entre los latinos destacaban el piadoso cardenal Nicolás Albergati, que ostentaba la presidencia, los humanistas Tomás Parentucelli, el futuro papa Nicolás V, y Ambrosio Traversari, general de los camaldulenses. Las negociaciones fueron de lo más difícil y más de una vez amenazaron con terminar en fracaso. En 1439 el concilio fue trasladado a Florencia, por razones preponderantemente económicas, y el 6 de julio se concertó allí solemnemente la unión. Una después de otra se sucedieron luego las uniones con las iglesias orientales menores, con los armenios en 1439, con los jacobitas monofisitas de Egipto en 1441, con los jacobitas de la Siria oriental en 1444 y con los caldeos nestorianos en 1445.

La unión de Florencia no estaba destinada a durar más que las anteriores. Sería, sin embargo, injusto dudar de la buena voluntad de los griegos, aunque sea cierto que entre ellos había algunos que sólo prestaron una adhesión exterior y se separaron de nuevo en cuanto volvieron a estar en su casa, como Gemisto Plethon, el cual, por lo demás, era más platónico que cristiano y despreciaba, por bárbaros, a los latinos. Tampoco puede desconocerse que los griegos perseguían ciertos fines políticos, movidos sobre todo por la necesidad de apoyarse en el Occidente frente al creciente peligro turco. El emperador Juan VIII no hizo gran cosa para llevar a la práctica la unión, pero su hermano y sucesor Constantino IX la renovó en 1452 y se mantuvo fiel a ella. Para que la unión penetrara profundamente hasta las últimas capas del clero y del pueblo, borrando en ellas todo rastro de cisma, hubiera hecho falta más tiempo. Pero ya en 1453 los turcos conquistaron Constantinopla y restablecieron por la violencia el antiguo estado de cosas.

Si no hay motivos para dudar de la buena fe de los griegos podemos, en cambio, preguntarnos si era acertada la idea que ellos se hacían de la unión. No hacía aún mucho tiempo que habían visto a la Iglesia Occidental escindida en varias obediencias, cada una bajo un papa distinto. Ahora se presentaban ellos como una obediencia más, que entraba en tratos con las otras. De hecho, ya a los concilios de Pisa y Constanza habían asistido embajadores griegos. Pero la diferencia esencial consistía en que el cisma latino no ponía sobre el tapete la cuestión jurídica de si el obispo de Roma era o no la cabeza de la Iglesia, sino la simple cuestión de hecho de saber qué persona era en aquel momento el legítimo obispo de Roma. De ahí que el cisma latino pudiera resolverse por medio de un tratado o de una conciliación, mientras que el bizantino sólo podía allanarse con una sumisión unilateral.

Con todo, no fue inútil la obra unificadora de Florencia. Los latinos, que habían perdido casi todo contacto con la iglesia griega, cobraron ahora conciencia de cuáles eran los puntos en que versaba la controversia. De un modo especial se puso en claro en Florencia, de una vez para siempre, que la cuestión del rito nada tenía que ver con la unión, es decir, que para que un griego entrara a formar parte de la Iglesia latina no necesitaba adoptar sus ritos. Era ésta una cuestión que en Constanza había quedado todavía en el aire. Y era, sin embargo, una cuestión importante, dado el apasionado amor con que todos los orientales se aferraban a las venerables y hermosas prácticas de su culto divino. Los decretos de Florencia han servido, además, de base para todos los acuerdos de unión que se fueron concertando en lo sucesivo.

El cisma de Basilea.

Tan evidente era el éxito del concilio de Ferrara y Florencia, que a los basilenses no les quedó otra alternativa que la de someterse o declararse abiertamente en cisma. Se decidieron por este último partido y nombraron un antipapa. Como necesitaban un nombre prestigioso, dirigieron sus ojos a Amadeo VIII, conde y desde 1416 duque de Saboya, quien después de enviudar había pasado en parte el gobierno a su hijo y vivía junto al lago Leman, llevando una especie de vida anacorética. Contra lo que podía esperarse, este príncipe, por lo demás muy avisado, aceptó el nombramiento y se hizo consagrar obispo. Tomó el nombre de Félix V. El Gran Cisma estaba aún tan vivo en el recuerdo de todos, que este pequeño cisma no despertó el menor entusiasmo. De todos modos, los monarcas no dejaron escapar la oportunidad que se les ofrecía de arrancar a la Iglesia algunas concesiones. Carlos VII de Francia, ya antes de la elección de Félix V, basándose en los decretos de Basilea había promulgado la Pragmática Sanción de Bourges (1438), por la que la Iglesia francesa se hacía casi independiente del papa, sentando así los cimientos de lo que más tarde se llamaron «libertades galicanas». Los príncipes electores alemanes se declararon, ante los dos papas, en una especie de neutralidad. Alfonso V de Aragón reconoció a Félix V. No es que lo considerara seriamente como legítimo, pero le interesaba tener una prenda en la mano para poderla cambiar contra Nápoles. Juana II, la última Anjou, había adoptado a Alfonso de Aragón, que era ya rey de Sicilia, y le había designado como heredero de Nápoles. Al rey le faltaba aún la conformidad del papa, en su condición de soberano feudal. Pero Eugenio IV hubiera preferido dar la corona al duque Renato, de la línea segundona de los Anjou, el cual se consideraba también heredero. Alfonso venció en batalla a Renato y propuso al papa el compromiso siguiente: él abandonaría a Félix V y en cambio el papa le concedería la investidura del reino de Nápoles y le

permitiría que designara como sucesor en este reino (pero no en Aragón) a su hijo bastardo Ferrante. El tratado se hizo efectivo en 1444. El obispo de Valencia, Alfonso Borja, había vuelto en esta ocasión a prestar sus buenos oficios, y en recompensa fue nombrado cardenal.

La ciudad de Roma quedaba así resguardada de todos los lados y Eugenio IV, después de una ausencia de nueve años, pudo finalmente regresar a la capital. Desde entonces, sólo en raras ocasiones han dejado los papas la Ciudad Eterna para una ausencia algo larga.

Las negociaciones con los príncipes alemanes y con el nuevo emperador Federico III se desarrollaron también favorablemente. El papa las condujo a través de Parentucelli y Nicolás de Cusa, el emperador a través de su secretario Eneas Silvio Piccolomini. Eugenio IV no vivió lo bastante para ver su conclusión, pero murió sabiendo ya que el cisma de Basilea había terminado.

Nicolás V (1447-1455).

Fue su sucesor Tomás Parentucelli, un eminente humanista que se había encumbrado partiendo de un humilde origen. Nicolás V inició su pontificado en circunstancias mucho más favorables que su predecesor. Con el emperador concertó pronto (1448) el concordato de Viena, al tiempo que con los príncipes electores convenía el de Aschaffenburg, lo cual significó el golpe de muerte para el sínodo de Basilea. Éste tuvo que abandonar el territorio del imperio, en el que se encontraba Basilea, y se refugió en Lausana, al lado de su papa. Félix V renunció a su dignidad, y los sinodiales eligieron a Nicolás V. Por su parte, éste les liberó de las censuras eclesiásticas e hizo cardenal a Félix V. Desde entonces, a nadie se le ha ocurrido jamás erigir un antipapa.

Durante el pacífico pontificado de Nicolás V el humanismo y el arte del Renacimiento conquistaron la corte papal. Nicolás V fundó la Biblioteca Vaticana, llamó a su lado a fray Angélico de Fiésole e inició planes para substituir con una gran basílica la vieja iglesia de san Pedro, que databa del siglo IV y se encontraba ya en estado ruinoso. Sin embargo, hubo que aguardar cincuenta años para que Julio II empezara a poner en práctica tales proyectos.

Calixto III (1455-1458).

Ya durante el pontificado de Nicolás V la atención de todos estaba puesta en el Oriente. A las graves derrotas sufridas por los húngaros en Varna (1444) y en Amselfeld (1448) siguió en 1453 la conquista de Constantinopla por los turcos. En el conclave los cardenales estuvieron a punto de elegir al cardenal griego Besarión, que sin duda hubiera sido un

papa del más alto mérito, pero al fin se decidieron por el español Alfonso Borja, que era un político de amplios horizontes. Calixto III envió a Hungría al eminente cardenal Carvajal, con refuerzos militares. Con él se fue también el ardiente franciscano Juan de Capistrano. Con su ayuda los húngaros, mandados por Juan Hunyady, obtuvieron sobre los turcos una brillante victoria en Belgrado, la cual, sin embargo, no consiguió frenar su avance por mucho tiempo. Estos méritos de Calixto III están empañados por la pésima herencia que dejó a la Iglesia, al nombrar cardenal a su disoluto sobrino Rodrigo Borja, el futuro Alejandro VI.

Pío II (1458-1464).

A la muerte de Calixto III la cátedra de san Pedro volvió a estar ocupada por un hombre de relevante valía: Eneas Silvio Piccolomini, que adoptó el nombre de Pío II. Este pontífice arrastraba tras de sí un pasado muy movido. Había tomado parte en el sínodo de Basilea, pasó luego al servicio del antipapa Félix V, y finalmente actuó como secretario del emperador Federico III. En esta última calidad contrajo grandes méritos en la negociación del concordato de Viena. Por lo demás, en aquel tiempo su fama de humanista estaba ya difundida por toda Europa. Eugenio IV le eximió de todas las censuras que como cismático se había atraído, y le nombró obispo de Trieste y luego de Siena.

Pío II era un humanista y un romántico cuya curiosidad intelectual abarcaba los campos más diversos. Ni siendo papa cesó en sus actividades literarias, escribiendo en su elegantísimo latín sobre asuntos tan ajenos a su ministerio como la geografía de Asia. Amaba la naturaleza y a veces celebraba sus consistorios al aire libre, a la sombra de los árboles. La Edad Media era ya cosa del pasado. Como sus frívolos escritos juveniles habían provocado considerable escándalo, publicó una bula en la que se leían las famosas palabras: *Aeneam reicite Pium recipite;* «Olvidad a Eneas y escuchad a Pío».

En política obtuvo algunos éxitos. Convenció al rey de Francia Luis XI a que abrogara la Pragmática Sanción de Bourges, de índole poco menos que cismática. Del rey de Bohemia Jorge Podiebrad, cuyas simpatías se inclinaban claramente hacia los husitas, obtuvo cuando menos que le enviara una embajada para prestarle obediencia. Sometió al peligroso tirano de Rímini, Segismundo Malatesta. Fracasó, en cambio, en lo que era su idea favorita, poner en pie de guerra una coalición europea contra los turcos. A pesar de su derrota en Belgrado, los turcos habían ocupado Servia, Bosnia y Epiro. El heroísmo desplegado por los húngaros y por el príncipe albanés Skanderbeg no bastó a detenerlos. Fueron también cayendo en su poder los restos del imperio bizantino, Trebisonda, Morea, las islas del Egeo. Pío II convocó a todos los soberanos cristianos a un

congreso en Mantua, al que él asistió personalmente, pero no obtuvo más que promesas. Lo que faltaba al papa sobre todo eran recursos económicos. Esta penuria se alivió hasta cierto punto gracias al hallazgo, hecho en 1462 en Civitavecchia, dentro del territorio pontificio, de ricos yacimientos de alumbre. Este mineral, muy usado entonces como colorante, venía todo de Oriente, y se calcula en 300.000 ducados el valor de la importación que de él anualmente se hacía. Pío II destinó a la guerra contra los turcos el beneficio entero que se obtenía de las minas de alumbre. Ante el poco entusiasmo de los príncipes, determinó organizar él mismo una cruzada, esperando que con su ejemplo conseguiría arrastrar a los demás. En esto sí que el papa humanista pensaba como un hombre de la Edad Media. Todo el mundo intentaba disuadirle de su propósito, incluso los príncipes. Pero de nada valieron las reconvenciones : aquejado ya de la enfermedad que había de llevarle a la muerte, salió de Roma con un abigarrado ejército y acompañado a regañadientes por sus prelados. Moribundo casi, llegó a Ancona, donde debía reunirse la flota encargada a los venecianos. Nadie puede decir lo que hubiera sido de esta descabellada expedición contra los turcos: lo más probable es que terminara en un grave descalabro. Pero no se llegó a eso. Al presentarse los navíos venecianos, que habían demorado su llegada cuanto les fue posible, todo lo que el papa pudo hacer fue hacerse llevar a la ventana para verlos entrar en el puerto. Era el 12 de agosto de 1461; al día siguiente moría el papa, y el ejército quedó disuelto en un momento.

El pontífice siguiente, el veneciano Paulo II, sobrino de Eugenio IV, ha perpetuado su nombre en Roma por la construcción del magnífico palacio que aún hoy es conocido con el nombre de Palazzo Venezia. Era un hombre muy estimable, pero comparado con sus cinco antecesores posteriores al concilio de Constanza, no pasaba de una digna medianía. Durante su pontificado pudo ya advertirse una cierta mundanización de la corte papal, que había de agravarse en sus sucesores hasta conducir al papado y a la Iglesia entera al borde de la perdición.

Los husitas en Bohemia.

Una de las más desagradables herencias del concilio de Constanza fue la cuestión de los husitas, por culpa de la cual la rica y progresiva Bohemia, situada en el corazón de Europa, estuvo casi separada de la Iglesia durante largo tiempo. Juan Huss, profesor de Teología de Praga, era no sólo un sacerdote de vida irreprochable, sino también un ardiente patriota checo. Sus méritos en la formación de una lengua literaria checa son análogos a los que más tarde contrajo Lutero en la literatura alemana. En 1409 consiguió que se modificaran los estatutos de la universidad de Praga en el sentido de dar en ella la hegemonía a los elementos checos, a

consecuencia de lo cual varios millares de estudiantes alemanes emigraron de Praga con sus profesores y se establecieron en Leipzig. Al cabo de poco incurrió en un conflicto con su arzobispo y fue excomulgado. Sus doctrinas teológicas, influidas por el hereje inglés Wiclef, eran indudablemente heréticas, y fue por ellas emplazado a presentarse ante el concilio de Constanza; el emperador Segismundo le proporcionó un salvoconducto, y Huss se presentó al concilio. Por parte de éste, la conducta más prudente hubiera sido aguardar a que hubiera elegido un papa, pues en tales asuntos los papas suelen proceder con mayor serenidad y comedimiento que las asambleas, siempre excitables y tumultuosas. Pero el sínodo, consciente de que su legitimidad estaba expuesta a muy fundados reparos, sentía la necesidad de acreditarse como un auténtico concilio por medio de una actividad tan propiamente conciliar como es la condenación de una herejía. Puesto que Huss se negó a retractarse, fue declarado hereje contumaz, como era sin duda alguna, y entregado al «tribunal secular», el cual, a despecho del salvoconducto imperial, lo condenó a morir en la hoguera (6 de julio de 1415).

La entrega al brazo secular era entonces poco más que una simple ceremonia. Sin embargo, durante toda la Edad Media y aun después, so pretexto de que las herejías pasaban en general como crímenes de alta traición, la Iglesia se mantuvo fiel a esta formalidad, para dar a entender que un juez espiritual no puede dictar ninguna sentencia de muerte.

Como es natural, el ajusticiamiento de Juan Huss fue sentido por los patriotas bohemios como una grave afrenta. A partir de entonces el movimiento nacional adoptó un carácter francamente antieclesiástico y se manifestó en actos de violencia. Lo que en realidad se discutía no eran ya las proposiciones teológicas defendidas por Huss. En lo religioso, el único rasgo distintivo que los rebeldes adoptaron fue el recibir la comunión bajo las dos especies de pan y vino, *subutraque specie,* de donde les vino luego el nombre de «utraquistas».

El calificativo de husitas se encuentra ya desde 1420. En este año Martín V, ante la multiplicación de los actos de violencia, predicó una cruzada contra los husitas, pero éstos obtuvieron una victoria tras otra, en Deutschbrod (1421), Aussig (1426), Mies (1427), Taus (1431). El concilio de Basilea, en los llamados «compactatos de Basilea» se puso al lado de los rebeldes.

Era rey de Bohemia, desde 1419 a 1437, el emperador Segismundo, de la casa de Luxemburgo; luego, a partir de 1439, lo fue su yerno Alberto II de Austria, y desde 1457 el hijo de éste, menor de edad, Ladislao Póstumo. Tras la muerte de éste, los estados bohemios eligieron rey a Jorge Podiebrad, el jefe del partido utraquista moderado (1458-1471). Podiebrad prometió a Pío II revocar los campactatos de Basilea y restablecer la unidad eclesiástica. En realidad no hizo nada en este sentido, al contrario, apoyó al

arzobispo de Praga, Rokyzana, que era un husita declarado y no había sido reconocido por el papa. A la larga, el papa no pudo admitir este doble juego. A instancias del cardenal Carvajal, que conocía muy bien la situación de Bohemia, Pío II se decidió en 1466 a excomulgar a Podiebrad. Pero los restantes príncipes no le secundaron, ni siquiera el emperador Federico III. Podiebrad y Rokyzana murieron en 1471. Subió al trono de Bohemia el católico Ladislao II, de la dinastía de los Jagellones, que desde 1490 fue también rey de Hungría. El conflicto fue perdiendo gravedad. No se llegó a un cisma formal, y aunque las comunidades utraquistas subsistieron al lado de las católicas, apenas se distinguían de ellas en otra cosa que en recibir la comunión bajo las dos especies y en venerar a Huss como mártir. De todos modos, esta situación significó durante largo tiempo un obstáculo para el normal desarrollo de la vida eclesiástica.

LA VIDA RELIGIOSA EN EL SIGLO XIV Y PRINCIPIOS DEL XV

La desfavorable situación de la Iglesia durante la época de Aviñón, en el tiempo del Gran Cisma y en los decenios que siguieron, podría dar la impresión de que se trató de un período de decadencia religiosa. Sin embargo, no fue este el caso, considerando las cosas en su conjunto. Si admitimos que el arte proporciona un criterio casi infalible para apreciar el espíritu de una época, nos bastará dar una ojeada a las obras del gótico tardío, sobre todo la escultura y la arquitectura, para darnos cuenta de cuán profundos y vivos estaban los valores religiosos en amplias capas de la humanidad de entonces. Verdad es que la situación distaba mucho de ser ideal, en lo referente a la cura de almas. La formación religiosa del pueblo y del clero había hecho indudables progresos desde los siglos XII y XIII, pero dejaba aún mucho que desear. Las interminables discusiones entre el clero secular, preocupado sólo en defender los derechos de los párrocos, y las órdenes religiosas, sobre todo las mendicantes, que en gran parte se encargaban de la labor propiamente pastoral, no podían ser más lamentables. La culpa pesaba por igual sobre ambas partes. El clero en su conjunto, el alto y el bajo, el regular y el secular hallábanse aún muy lejos de estar imbuidos de aquel sentido de responsabilidad que hace que todos los intereses se eclipsen ante la tarea principal.

La impresión que da la vida interior religiosa de este tiempo, no es la de estar oprimida, pero sí contenida y como retraída. Los siglos XIV y XV son una época intensamente introvertida. Es el tiempo de los pensadores e investigadores religiosos, de los místicos, de la devoción íntima. Los santos, muy abundantes en este período, suelen mantenerse apartados de los grandes sucesos que llenan la vida del mundo y de la Iglesia. No es que sintieran desvío por la vida eclesiástica: una piedad ajena a la Iglesia era un

fenómeno todavía desconocido. No se retiraban de la Iglesia, sino que se refugiaban en su seno. Muchos sentían en lo más vivo los abusos del tiempo, especialmente durante el Gran Cisma, como aquel beato Pedro de Luxemburgo, el san Luis Gonzaga de la curia cismática de Aviñón. Era un príncipe luxemburgués, un muchacho precoz y piadoso, que a los quince años fue nombrado cardenal por Clemente VII y llevado a Aviñón, donde se consumía en oraciones, obras de penitencia y planes para resolver el cisma, hasta que murió a los dieciocho años.

Entre los santos canonizados en este tiempo, sorprende el gran número de mujeres. Hasta el siglo XIII fue muy escaso el número de mujeres elevadas a los altares. Ahora encontramos a la sueca santa Brígida (f 1373), fundadora de la orden que lleva su nombre, y a su hija, santa Catalina (fl381); santa Juana Falconieri (f 1341), fundadora de las servitas; las ermitañas de san Agustín Clara de Montefalco en Umbría (f 1368) y su hermana, la beata Juana, además de santa Rita de Casia (f 1457); santa Francisca Romana (f 1440), fundadora de las oblatas olivetanas. Entre las franciscanas destacan la beata Ángela de Foligno (f 1309), viuda, fundadora de las terciarias regulares, así como las clarisas santa Nicoletta (Coletta) Boilet de Corbie (f 1447 en Gante) y santa Catalina de Bolonia (f 1463); la beata Luitgarda de Wittichen en la Selva Negra (f 1348); la beata Isabel Achler de Waldsee, en Württemberg (f 1420), llamada «la buena Beth» (Elisabeth). Muy nutrido es también el número de dominicas canonizadas: además de la famosa santa Catalina de Siena (f 1380), de santa Inés de Montepulciano (f 1317), de santa Clara Gambacorta de Pisa (f 1419), que fue la «santa Teresa» de las dominicas, están las numerosas místicas de los monasterios alemanes de Unterlinden, en Colmar, de Töss en Winterthur, de Engeltal en Nuremberg (beata Cristina Ebner, f 1356), de Medingen en Dillingen (beata Margarita Ebner, f 1351).

«Devotio moderna».

Una especial dirección de la vida religiosa, que con el tiempo fue extendiéndose en círculos cada vez más amplios, fue lo que los contemporáneos llamaron *devotio moderna.* Como sus iniciadores hay que considerar a los canónigos Gerardo Groot, de Daventer (f 1384) y su discípulo y sucesor Florencio Radewijns (f 1400). Las comunidades de sacerdotes que fundaron, al estilo de una orden, tomaron el nombre de «hermanos de la vida común» o también *Fraterherren.* La «devoción moderna» no consistía en una espiritualidad selecta y exclusivista, en el sentido de un movimiento pietístico distinto e incluso opuesto a las demás corrientes de piedad, sino que más bien se caracterizaba por la aplicación de un método sencillo y severo a los afanes de perfección y

sobre todo a la interiorización de la vida religiosa. No presupone almas particularmente distinguidas por la gracia, a las que todo les viene dado desde arriba, sino personas corrientes que aspiran a profundizar su vida interior gracias a un empeño humilde y minucioso.

Una posición afín a la *devotio moderna* estaba representada por el canciller de la Sorbona, Juan Gerson (f 1429), famoso por su actuación en el concilio de Constanza, y por el cartujo belga Dionisio Ryckel (f 1471), escritor de una fecundidad poco común. Pero el mejor campo de difusión de la *devotio moderna* fueron las antiguas órdenes, de las que surgió un gran número de congregaciones reformadas. Discípulos de Gerardo Groot fundaron en 1386 la colegiata de canónigos de san Agustín en Zwolle, que cien años más tarde estaba a la cabeza de una congregación de ochenta y seis conventos masculinos y varios femeninos. En Italia Ludovico Barbo, pariente de Paulo II, fundó en 1412 en Santa Justina de Padua una congregación benedictina reformada, que sirvió de modelo para la de Valladolid (1450), la cual con el tiempo se extendió a todos los monasterios benedictinos españoles. Congregaciones similares fueron en Alemania la de Kastl en el Alto Palatinado (1404), la Unión de Melk (desde 1418) y la de Bursfeld, cerca de Gotinga (1439).

En general Alemania desempeñó, en los siglos XIV y XV, un papel directivo en la vida religiosa, y de un modo especial en los Países Bajos, que entonces formaban parte del Imperio alemán. Alemanes fueron los tres grandes escritores místicos del siglo XIV, el maestro Eckhard, turingio (f 1326), el estrasburgués Juan Tauler (f 1361) y el suabo Enrique Suso (f 1366), los tres de la orden de santo Domingo. De Kempen (Kempis), en el Bajo Rin, procedía Tomás Hemerken, discípulo de Radewijn, que luego ingresó en el convento de Agnetenberg cerca de Zwolle (f 1471). Si es éste el autor de la célebre *Imitación de Cristo,* el libro de devoción aún hoy más leído de la literatura cristiana, o si fue sólo su difusor, es cuestión que no puede darse todavía por resuelta de un modo convincente.

X

ÉPOCA DEL HUMANISMO Y DEL RENACIMIENTO

El acontecer humano que constituye el objeto de la Historia, prosigue incesantemente su curso, de año en año, de generación en generación, de siglo en siglo: mucho es lo que cambia, y mucho lo que permanece, sin que jamás ocurra una detención, sin que jamás venga un año o un decenio del que pueda decirse que en él termina un período y empieza otro nuevo. Cualquiera que sean los períodos en que dividamos el decurso de la historia, sean breves o largos, se tratara siempre de fases de transición, en las que lo nuevo se mezcla con lo viejo. De ahí que tampoco nos sea posible fijar con precisión cuándo termina la Edad Media y cuándo empieza la Moderna. Ideas e instituciones hay, típicamente medievales, que perviven hasta el siglo XVIII y aún más allá, mientras que algunas de las innovaciones que han contribuido substancialmente a la configuración de los tiempos modernos, tienen ya sus raíces en el siglo XIII.

Por otra parte, no es posible negar que hay ciertos períodos en los que el cambio procede a un ritmo más rápido que en otros, en los que mucho de viejo decae para dar paso a mucho de nuevo, Pues bien, uno de estos tiempos es sin disputa el período que va de mediados del siglo XV a mediados del XVI.

Cambios sociales y económicos.

En el siglo XIII, que nos hemos habituado a mirar como la culminación de la Edad Media, la población de Europa, con exclusión de la actual Rusia, entonces muy poco poblada, y de los países balcánicos, debía ser de unos treinta millones de almas. Este número fue creciendo ininterrumpidamente, y ni siquiera la más grave de las epidemias conocidas en la historia, la «peste negra» de mediados del siglo XIV, produjo más que una transitoria detención. En el año 1500 debía contar ya más de cincuenta millones de habitantes. Mucho faltaba para que el continente pudiera considerarse superpoblado; tratábase sólo de pequeñas masas que se iban concentrando en el espacio geográfico, mas lo cierto es que el acontecer histórico empezaba a desarrollarse a una escala mayor. Las guerras se

hacen ahora más sangrientas, las subversiones sociales ganan en amplitud y violencia, se complican el gobierno y la administración.

En los siglos XIV y XV empieza la gran época mercantilista. Los mercados se convierten en emporios de tráfico mundial. El comercio con el próximo y lejano Oriente pasa por Génova y Venecia. La seda china y las especias indias llegan a Europa atravesando el Asia y pasando por las colonias genovesas del Mar Negro. En el Norte el puerto donde se concentra el tráfico mundial es Brujas, substituido a mediados del siglo XV por Amberes. Si Venecia y Génova son los centros del comercio con el Mediterráneo y el Oriente, Brujas y Amberes lo son del comercio con los países bálticos, con las ciudades hanseáticas del norte y el nordeste. A lo largo de la ruta terrestre que va de Venecia a Brujas surgen mercados continentales: Ulm, Augsburgo, Nuremberg. La banca está en manos de los italianos. «Lombardo» se hace sinónimo de prestamista y banquero. Sólo que los grandes establecimientos bancarios no son propiamente lombardos, sino florentinos y sieneses: los Bardi, Accajuoli, Alberti y, en último término, los más afortunados de todos ellos: los Médicis. Estos establecimientos tenían sus filiales y agencias en Londres, París, Brujas, Aviñón, y celebraban transacciones financieras con ciudades, reyes y papas. Así en el siglo XV Italia llegó a ser el país más rico de Europa, ocupando el lugar que hasta entonces había ostentado Francia. Sin embargo, la política de gran estilo no se había hecho aún solidaria de la economía y del comercio. Los estados seguían siendo puramente dinásticos y feudales. Italia es el centro económico de Europa, mientras políticamente es un país desgarrado e impotente. Y lo mismo puede decirse de las ciudades hanseáticas del norte y de las plazas flamencas: con toda su riqueza, no llegan a constituir unidades políticas independientes. Al aumentar la circulación del dinero, se eleva por todas partes el nivel de vida. En los primeros tiempos de la Edad Media el «pueblo» no desempañaba aún ningún papel, y su presencia apenas se advertía; en los siglos XII y XIII empezamos a observar movimientos populares, que por cierto revisten un carácter casi socialista; desde fines del siglo XIV existe ya una burguesía. Los burgueses llegan a ser más ricos que los príncipes. El duque de Borgoña toma en préstamo el dinero que necesita de sus súbditos flamencos, Carlos V lo recibe de los Fugger de Augsburgo, León X de Agostino Chigi y de los florentinos.

Innovaciones técnicas.

Los descubrimientos técnicos que presenció el siglo XV no resisten, desde luego, la comparación con los efectuados en el siglo XIX, sobre todo en número y vistosidad, pero no por ello fue menor su trascendencia histórica. Uno de ellos fue el descubrimiento de la brújula. Descubierta ya,

según parece, en el siglo XIV por unos navegantes de Amalfi, en el siglo XV fue causa de la transformación de todo el arte de navegar. La navegación deja de estar sujeta a las costas, y se hacen posibles los grandes viajes de descubrimiento. Las cartas geográficas ganan en exactitud, mejor dicho, ahora aparecen por primera vez auténticos mapas. Jamás se estimará bastante la influencia que la imagen geográfica del mundo ejerce sobre la cultura espiritual. Lo mismo podemos decir del estudio de las leyes naturales, iniciado ya con los grandes escolásticos del siglo XIII, Alberto Magno y Rogerio Bacon, y que culminó con el descubrimiento del sistema heliocéntrico por Copérnico. La nueva imagen del mundo, más ajustada a la realidad, dio lugar a una crisis religiosa. Hasta entonces los hombres se habían movido, por así decir, en un mundo mítico y maravilloso, aceptando indistintamente y del modo más natural, tanto lo real como lo irreal, lo verdadero como lo aparente. Pero ahora surge una humanidad más realista, convencida de tener los pies firmemente plantados en la realidad y de haber desgarrado todos los velos: y uno de estos velos es la religión, que aparece como algo irreal, como una mitología.

La invención de la pólvora, usada por primera vez en la batalla de Crécy en el año 1346, transforma poco a poco todo el arte militar y, con él, la política. En lugar de caballeros y mesnadas aparecen soldados y ejércitos propiamente dichos. Gonzalo Fernández de Córdoba, el general de Fernando el Católico, es el fundador de la guerra moderna. Mas la innovación más trascendental para la historia cultural de la humanidad entera fue sin disputa la invención de la imprenta, efectuada a mediados del siglo XV.

El nuevo tipo humano.

Los movimientos espirituales y artísticos que conocemos con los nombres de humanismo y Renacimiento, no son los creadores del nuevo tipo de hombre que ahora sale en escena. Las cosas procedieron más bien a la inversa: la nueva humanidad que ahora despertaba, se sentía atraída por la antigüedad clásica, gustaba de ocuparse de ella, y de revestirse de un atuendo antiguo, pero, en realidad, el hombre renacentista, en todos los países, incluso en Italia, era lo más distinto que quepa imaginar de los antiguos griegos y romanos. La principal característica de los nuevos humanistas era un orgullo desmedido: vanidad, soberbia, sensación de poderío, un culto a la personalidad potenciado hasta el titanismo. La consigna general era romper las cadenas: y como cadenas se consideraban las leyes de la Iglesia y del Estado, los ordenamientos tradicionales: todo vínculo de comunidad era sentido como una injustificada limitación del individuo. Los nuevos ideales no surgieron como consecuencia del estudio histórico de la antigüedad: en realidad, aquellos hombres carecían

de un auténtico sentido de la historia. Lo que les empujaba era un espíritu de oposición, de protesta. Los hechos de los hombres del Renacimiento eran bastante menos «humanísticos» de lo que pudiera hacer presumir su entusiasmo por Platón y los estoicos, por Cicerón y la antigua *virtus* romana. Convencidos de ser héroes y superhombres, a menudo adolecían de una acusada debilidad de carácter: frívolos y pródigos, pérfidos, disimulados y crueles, licenciosos hasta la demencia, y todo eso sin el menor pudor ni la menor contención. Se jactaban de sus propios vicios, traicionando en ello lo que su actitud tenía de protesta negativa. Mas lo que ante todo distinguía a los humanistas, era su desatentada vanidad. No se cansaban de arrojarse incienso el uno al otro, prometiéndose mutuamente una gloria inmortal. Quizás en ninguna otra época ha habido tantos poetas y literatos, tantos príncipes y estadistas que se irrogaran el título de «inmortales» sin haber hecho nada digno de pasar a la posteridad.

Sólo en un campo creó esta época singular obras que son realmente inmortales: en el campo de las artes plásticas. Es casi el único aspecto en que el historiador puede entregarse a la contemplación, sin que apenas nada venga a enturbiar su gozo.

Podría compararse la humanidad de aquel tiempo con la condición en que se encuentra un joven en el momento de la pubertad: de un golpe descubre la realidad de la vida, se hace consciente de sus propias fuerzas, se rebela contra su propia infancia, contra el orden y sus educadores; la obediencia le parece coacción e injusticia; aspira a lo grande, tanto en el bien como en el mal, y oscila a ciegas entre un nebuloso idealismo y una flagrante brutalidad. No es cierto lo que tantas veces se ha dicho, que se enfrentaran entonces dos renacimientos, uno cristiano y otro pagano, una corriente saludable y otra perversa, sino que todas las actitudes coexistían en los mismos hombres, a veces curiosamente confundidas y sin la menor armonía entre ellas.

En esta general fermentación de los espíritus, la misión de la Iglesia era la de un educador frente al adolescente que va entrando en la madurez: llevarlo de la mano desde los ordenamientos tradicionales o impuestos desde fuera hacia el nuevo orden de cosas a que él aspira. Poco conseguirá el educador que todo lo fíe a la violencia o al rigor: en modo alguno debe eliminar el impreciso idealismo de su pupilo, antes bien, tiene que proponerle fines elevados y dignos. Ahí radica la gran dificultad de toda educación; pero en este caso la tarea era particularmente espinosa, pues, después de todo, la Iglesia no es un pedagogo que opere sobre la humanidad desde el exterior. Los propios representantes de la Iglesia estaban más o menos sumidos en la fermentación de los tiempos, y se encontraban también ellos en la misma fase de pubertad.

Sin embargo, la Iglesia superó la crisis, acaso la más grave de su historia. Es más: salió de ella incomparablemente más pura, más brillante y

espiritualizada de lo que era al principio, sólo que lamentando la pérdida de una gran parte de sus miembros. Hasta entonces, durante toda la Edad Media, la Iglesia había cobijado bajo sus alas a la humanidad europea entera, con todo lo que tenía de bueno y de malo. Una vez vencida la crisis, aparece como un bien disciplinado ejército que hace frente a una tropa distinta y enemiga.

LOS PAPAS DEL RENACIMIENTO

Fue para la Iglesia una gran desdicha que, justamente al principio de la Edad Moderna, estuviera regida por una serie de papas que figuran entre los más funestos de toda su larga historia. Eran personalidades brillantes según el espíritu del tiempo, auténticos hombres del Renacimiento, pero carentes de elevación moral y de un real sentido de responsabilidad. Algunos de ellos, además, estaban profundamente contagiados de los vicios de la época.

Desde el fin del gran cisma la Iglesia había sido regida por papas de relevantes méritos y de gran altura de miras. Con Paulo II se inició cierto estancamiento, y con su sucesor empezó el desastre.

Sixto IV (1471-1484).

El papa Sixto IV procedía de Liguria. Era franciscano, y antes de obtener la púrpura cardenalicia había llegado a ministro general de su orden. Siendo personalmente un sacerdote piadoso e intachable, como papa reveló poseer, junto a importantes dotes de gobernante, inquietantes debilidades de carácter.

Nacido en un medio muy modesto, Sixto era un hombre de gran cultura y un magnánimo protector del arte y de la ciencia. Durante su pontificado los humanistas recuperaron en la corte papal la influencia que habían perdido bajo Paulo II. Construyó el grandioso hospital del Santo Spirito, aún hoy existente, la iglesia de Santa María del Popolo, famosa por sus maravillosos sepulcros en el más puro estilo cuatrocentista, Santa María della Pace y, en el palacio del Vaticano, la capilla Sixtina. Llamó a Roma y dio encargos a los más famosos pintores de su tiempo: Ghirlandaio, Botticelli, Perugino, Pinturicchio, Melozzo da Forlí. En el arte del Renacimiento puede hablarse con toda propiedad de una edad de Sixto IV.

Este pontífice se ganó un nombre en la historia de la teología por sus constituciones dogmáticas acerca de la inmaculada Concepción. Devoto como era de la Virgen María, consagró a este misterio de la fe la Capilla Sixtina por él construida.

Sixto IV era una de esas personalidades principescas, que en nada se complacen tanto como en dar, en gastar y en conceder gracias; y como era incapaz de guardar la medida, acabó concediendo todo lo que se le pedía. A su propia orden, la de los franciscanos conventuales, la hizo objeto de tan exagerados privilegios, que ya los contemporáneos la designaban con el burlesco nombre de *Mare Magnum.* Concedía también indulgencias a troche y moche; y como, según la práctica del tiempo, las indulgencias iban unidas con limosnas, era inevitable que esta generosidad del papa apareciera a los ojos de muchos como un simple negocio, sobre todo cuando los recursos así agenciados no eran utilizados sólo para fines puramente eclesiásticos, tal como hubiera debido ser.

En esta cuestión, tanto los papas como la curia romana procedían con una irresponsabilidad creciente. También a los príncipes les otorgaba cuanto se les antojaba pedir, especialmente importantes privilegios en la designación de obispos, lo cual resultaba tanto más inquietante por la tendencia que en muchos gobiernos se advertía de ir hacia la constitución de Iglesias estatales. En España permitió que la Inquisición se convirtiera en un instrumento del gobierno, y los papas posteriores tuvieron que sufrir grandes contrariedades en su empeño de hacer valer su autoridad sobre una institución como ésta, de índole esencialmente eclesiástica.

Otro aspecto obscuro del pontificado de Sixto IV fue el dejarse implicar en el inextricable embrollo que constituía la política de los pequeños estados italianos. Las principales piezas en este tablero político eran, además de los partidos romanos de los Colonna y los Orsini, el rey Ferrante de Nápoles, los Sforza de Milán, Lorenzo el Magnífico en Florencia, y la república de Venecia. Los motivos de discusión cambiaban continuamente: Siena, Urbino, Ferrara, y con ellos cambiaban también las alianzas. Por lo general, Sixto estaba al lado de Ferrante de Nápoles contra los Médicis. Pero también se peleó con Ferrante, y hasta llegó a obtener una victoria sobre él, la de Campo Morto en las marismas Pontinas, uno de los pocos éxitos obtenidos por las tropas papales en el campo de batalla. Las guerras de aquel tiempo, conducidas por jefes mercenarios, los *condottieri,* que a cada momento mudaban de partido, no eran muy sangrientas, pero nada ganaba el prestigio del papa al mezclarse en tales conflictos. Los pueblos se olvidaron de que el papa era el padre común de la cristiandad, para no ver en él mas que a uno de tantos príncipes italianos, y no de los más poderosos.

En el año 1478 la rica familia florentina de los Pazzi intentó dar un golpe de estado para poner fin a la hegemonía de los Médicis. La intentona fracasó, pero corrió mucha sangre: Juliano de Médicis, hermano de Lorenzo, perdió la vida, y los Médicis se vengaron con gran crueldad. Por desgracia, el papa estaba complicado en el asunto. Uno de los conjurados era su sobrino, Jerónimo Riario, el cual le había prometido que no se

atentaría contra la vida de nadie. Sixto se dejó engañar y, bajo esta condición, aprobó la intentona.

Los parientes del papa tuvieron gran parte de la culpa de que éste se viera tan implicado en el turbio juego de las intrigas políticas; pero sólo a Sixto se le puede hacer responsable de que sus parientes ocuparan puestos de tal influencia. Era ya inaudito el hecho de que en los trece años de su pontificado elevara a la dignidad cardenalicia a seis sobrinos suyos. Mas era aún peor que apenas ninguno de ellos mereciera la púrpura. El mejor dotado de todos ellos, Juliano della Róvere, el futuro Julio II, dejaba bastante que desear en su vida privada. El nieto de su hermana Blanca Riario, Rafael, al que el papa hizo cardenal a los dieciséis años, se ha hecho famoso por la construcción del magnífico palacio de la cancillería, pero desempeñó luego un triste papel bajo el pontificado de León X. Indignísimo era sobre todo el *nepote* Pedro Riario, hecho cardenal a los veinticinco años, y que murió al cabo de tres años víctima de sus insensatos excesos. Otro sobrino, Juan della Róvere, obtuvo la mano de la heredera del ducado de Urbino, con lo que los Róvere entraron a formar parte de las familias soberanas de Italia.

Durante su pontificado fallecieron una serie de ancianos e importantes cardenales: Torquemada, Carvajal, Besarión, Forteguerri, Latino Orsini, Ángel Capranica, Ammanati. En lugar de estos eminentes príncipes de la Iglesia nombró Sixto, con una inconcebible ligereza, un nutrido número de cardenales jóvenes, algunos de los cuales sólo eran conocidos por sus vicios: Juan de Aragón, hijo del tristemente famoso Ferrante de Nápoles; Juan Bautista Cibó, un carácter débil, que fue su sucesor con el nombre de Inocencio VIII; además los nobles, pero indignos Ascanio Sforza, Bautista Orsini, Juan Bautista Savelli, Juan Colonna y finalmente, Sclafenati, un joven corrompido, cardenal a los veintitrés años. Estos últimos fueron los que, en el año 1492, decidieron la elección de Alejandro VI.

¡Qué tristeza contemplar el suntuoso sepulcro de Sixto IV, con su maravilloso retrato, una de las mejores obras de la escultura renacentista!

Inocencio VIII (1484-1492).

El funesto espíritu que prevalecía en el colegio cardenalicio se manifestó ya en el conclave. Rodrigo Borja, sobrino de Calixto III, creía que había sonado su hora y prometió toda clase de mercedes a los que le votaran. Ganó a su partido a Ascanio Sforza, Rafael Riario, Juan de Nápoles y otros, pero Juliano della Róvere, enemigo mortal de Borja, consiguió frustrar sus esfuerzos. Para esta vez Juliano no aspiraba aún a la tiara: no tenía más que cuarenta y un años. Pero quería un papa que

dependiera de él, y a este fin acudió también al soborno. Triunfó su candidato: Juan Bautista Cibó, que adoptó el nombre de Inocencio VIII.

Inocencio, genovés, era un hombre bondadoso, pero extremadamente débil. Antes de entrar en el estado eclesiástico había tenido dos hijos naturales: Teodorina y Franceschetto. A este Franceschetto le casó el papa con Magdalena, la hija de Lorenzo el Magnífico. El matrimonio había sido calculado como una jugada política, pues significaba la reconciliación con Florencia y los Médicis, que habían sido los enemigos jurados de Sixto IV. Pero el escándalo fue mayúsculo. El noble cardenal Egidio de Viterbo escribió más tarde las amargas palabras siguientes: «Inocencio VIII ha sido el primer papa que ha hecho ostentación de sus hijos, que ha celebrado públicamente sus bodas; ¡si al menos este inaudito proceder no hubiera tenido imitadores!» Las bodas se celebraron en el Vaticano. Pero el Magnífico aspiraba a recibir algo más a cambio de su hija, y no descansó hasta que hubo obtenido del abúlico papa la púrpura cardenalicia para su hijo Juan de Médicis, que entonces contaba trece años. Éste había de ser el futuro León X.

Tampoco Inocencio VIII consiguió mantenerse al margen de las turbulencias de la política italiana. Se vio complicado en la terrible guerra llamada de los barones, una revolución de los grandes napolitanos contra Ferrante. El papa se puso al lado de los barones, cuya causa abonaban razones muy plausibles, y excomulgó a Ferrante, pero ello significó romper no sólo con Milán y Florencia, sino con Fernando el Católico de España y Matías Corvino de Hungría. En el año 1485 el hijo de Ferrante, Alfonso de Calabria, puso sitio a la ciudad de Roma.

Uno de los reproches que los historiadores alemanes hacen a menudo a Inocencio VIII, es la bula que publicó en 1484 sobre las brujas. La bula está dirigida a los inquisidores de la diócesis de Constanza y declara que la brujería y la hechicería constituyen materias en las que es competente el tribunal de la Inquisición. Los dos inquisidores de Constanza, Enrique Institoris y Jacobo Sprenger se apoyaron en la bula para publicar la desdichada obra *Martillo de brujas,* impresa primeramente en 1487 y reeditada después muchas veces. Así cobró aún mayor empuje en Alemania aquella persecución de la brujería, de tan siniestra memoria. Es, empero, injusto echar la culpa a Inocencio VIII, quien no podía prever las funestas consecuencias de su bula. En Roma y en Italia los procesos por brujería fueron muy raros, tanto en aquel tiempo como en los sucesivos. No fue su bula contra la hechicería lo que coloca a Inocencio VIII entre los papas que han deshonrado la silla de san Pedro, sino las flaquezas de su carácter y los escándalos que dio. La culpa principal incumbe al cardenal Juliano della Róvere, que por razones puramente personales elevó a papa a un hombre tan mediocre, al que pudo manejar a su antojo durante todo su pontificado. La memoria de Inocencio VIII ha sido también perpetuada por un

magnífico monumento de bronce en la basílica de San Pedro, que es la admiración de todos los peregrinos que visitan Roma.

Alejandro VI (1492-1503).

Como ya había hecho en el conclave anterior, el vicecanciller cardenal Rodrigo Borja compró con promesas los votos de los electores. Esta vez obtuvo los dos tercios de los sufragios, y tomó el nombre de Alejandro VI. La elección era válida, pero reveló en los electores una irresponsabilidad sin precedentes.

La inmoralidad de la vida del cardenal Borja era desde antiguo conocida de todos. Ya Pío II había tenido que reconvenirle seriamente a causa de su escandalosa conducta. Hacía vida conyugal con una romana casada, Vanozza de Cataneis, pero tenía además otras amantes. Incluso siendo papa tuvo un hijo. De la Vanozza tenía cuatro, que vivían todos en la corte de su padre. El primogénito, Juan, duque de Gandía, era un libertino como su padre y en 1500 fue asesinado por una mano desconocida. Alejandro, que sentía un cariño especial hacia este hijo, quedó profundamente impresionado y vio en el asesinato un castigo del cielo. Escribió cartas a los príncipes cristianos prometiendo cambiar de vida; mas sus buenos propósitos quedaron en nada. El segundo hijo, el tristemente famoso César, fue nombrado cardenal a los diecisiete años, pero al cabo de siete años depuso su dignidad. No era sacerdote, sino sólo subdiácono, y con dispensa de su padre se casó con la princesa francesa Carlota de Albret. El rey de Francia le concedió el título de duque de Valence. Al tercer hijo, Godofredo (Joffré), lo casó Alejandro con una hija natural de Alfonso de Nápoles, hijo y sucesor de Ferrante; obtuvo el título de príncipe de Esquilache. Por medio de esta política matrimonial buscaba Alejandro no sólo situar bien a sus hijos, sino también afianzar por todos los lados su propia situación política.

Su más joven descendiente, Lucrecia, fue casada en 1493 con un Sforza. El matrimonio fue luego anulado como no consumado, y como nuevo esposo recibió Lucrecia a un hijo natural de Alfonso de Nápoles, Alfonso de Bisceglie. Este hombre, que estaba muy enamorado de Lucrecia, fue asesinado en 1500 por el hermano de ésta, César. Alejandro VI no se atrevió a pedir cuentas a su hijo de su crimen. Lucrecia, que no era viciosa pero sí muy frívola, casó en seguida con el príncipe heredero de Ferrara. En calidad de duquesa de Ferrara se portó como una mujer piadosa y virtuosa, y supo hacerse amar de todos; pero murió pronto, como todos los hijos de Alejandro VI.

En política Alejandro VI tuvo que enfrentarse con dos tareas principales. Una era detener la completa disgregación de los Estados Pontificios, divididos en un gran número de señores y tiranos que sólo de

nombre eran feudatarios del papa y cada vez obraban con mayor independencia. La otra consistía en regular las relaciones con el reino de Nápoles, cuestión ésta de vital importancia para el Estado de la Iglesia.

La lucha por Nápoles.

Las fronteras del reino de Nápoles empezaban inmediatamente después de Tívoli y Terracina. Por el nordeste y el sudeste, las tropas napolitanas necesitaban sólo dos jornadas para presentarse ante los muros de Roma. Un Nápoles demasiado poderoso significaba siempre un peligro para Roma; con mayor razón importaba a ésta impedir que se estableciera en Nápoles una gran potencia extranjera.

En el año 1494 murió el viejo y disoluto rey Ferrante, y sus dos sucesores, su hijo Alfonso y su nieto Ferrante II, le siguieron muy pronto a la tumba. De la línea ilegítima de los reyes de Aragón quedaba sólo Federico, el hijo menor de Ferrante, que no tenía descendientes. El rey Fernando de España, de la línea aragonesa legítima, ambicionaba entrar en posesión de la herencia, y lo mismo deseaba el rey de Francia Carlos VIII, que se consideraba heredero de la casa de Anjou. Este último penetró en Italia al frente de un ejército numerosísimo para aquel tiempo, y sin hallar resistencia llegó, pasando por Florencia, hasta Roma. La situación de Alejandro no podía ser más difícil. Al lado de Carlos VIII estaba su enemigo mortal, el cardenal Juliano della Róvere, que poco después de la elección de Alejandro había escapado a Francia y allí predicaba sin rebozos la necesidad de deponer al papa simoníaco. Carlos VIII solicitaba del papa que le invistiera con el feudo de Nápoles. Si el pontífice accedía a esta pretensión, escapaba al peligro de ser depuesto, pero caía bajo la total dependencia de Francia y se atraía además la enemiga de los españoles, sus propios compatriotas. Sin embargo Alejandro supo conducir tan hábilmente en Roma las negociaciones con el rey de Francia, que éste le prestó la obediencia tradicional, con lo que se desvanecía la amenaza de la deposición sin que el papa hubiera tenido necesidad de conceder formalmente al rey la corona de Nápoles. Carlos VIII prosiguió su marcha hacia Nápoles, donde se hizo coronar rey. Pero a sus espaldas Alejandro puso en pie una Liga con España, el emperador, Venecia y Milán. Fernando el Católico envió al teatro de la guerra al mejor general del tiempo, Gonzalo Fernández de Córdoba. Carlos VIII se retiró precipitadamente hacia Francia, donde murió al poco tiempo. Alejandro concertó la paz con su sucesor, Luis XII. César recibió la mano de una princesa francesa. Hasta aquí la política del papa, a pesar de, su impotencia militar, había sido extraordinariamente afortunada.

Fernando de Aragón y Luis XII de Francia convinieron repartirse la herencia napolitana. Fernando, que poseía ya Sicilia, recibiría Apulia y

Calabria, y Luis XII se quedaría con Nápoles y los Abruzos, ambos como feudatarios de la Santa Sede. Alejandro se declaró de acuerdo con el arreglo, mas no tardó en estallar la guerra entre los dos rivales, y el Gran Capitán infligió a los franceses una decisiva derrota. El reino de Nápoles pasó así entero a la corona de España, y de este modo se hizo realidad lo que tanto Alejandro como sus predecesores habían querido evitar a cualquier precio: la presencia ante las puertas de Roma de una gran potencia europea. Las consecuencias de este hecho las sintieron los papas durante todo el siglo XVI. ¡Y menos mal que esta potencia fue España!

Los Estados Pontificios.

En los últimos tiempos de la edad media se consuma en todos los países de Europa el paso del régimen feudal al estado territorial moderno. En lugar de los señores feudales, más o menos independientes, en cuyas manos estaba el poder efectivo dejando a la corona muy pocas atribuciones, apareció ahora una jerarquía de funcionarios al frente de una administración rigurosamente centralizada. Semejante transformación llegó a su término, en primer lugar, en Francia, seguida luego en el siglo XV por España e Inglaterra. El resultado fue la aparición de grandes potencias en el sentido moderno. En Alemania el mismo proceso había conducido al resultado inverso: en lugar de los antiguos feudos imperiales surgieron otros tantos principados territoriales, algunos de muy pequeña extensión, pero organizados como estados soberanos al modo que hoy lo entendemos. El rey en Alemania no tenía más poder que el que pudiera recibir de sus propios dominios familiares.

El mismo peligro de disolverse en pequeños estados individuales corría el Estado Pontificio. Haber evitado este peligro constituye, en gran parte, un mérito de Alejandro VI. Por su encargo, César sometió en una sucesión de rapidísimas campañas Imola, Faenza, Urbino, Camerino, Sinigaglia y otras pequeñas ciudades y dominios, expulsó a los dinastas o los redujo a la obediencia y ocupó todas las ciudadelas con sus guarniciones. Las crueldades de que en estas operaciones se hizo culpable César, son tan inexcusables como los medios que él y su padre usaron para agenciarse los recursos financieros exigidos por las campañas militares. Al viejo y riquísimo cardenal Michiel, sobrino de Paulo II, en vista de que tardaba en morirse más de lo esperado, César lo hizo eliminar para quedarse con su patrimonio, parece que a sabiendas de Alejandro. Muchos historiadores sostienen que el propósito de César no era en absoluto el de restablecer el Estado de la Iglesia, sino el de crearse para sí mismo un reino en el centro de Italia. Es una opinión difícilmente sostenible. Aunque César era hombre capaz de concebir los más descabellados planes, no podía ocultársele que su padre no viviría eternamente y que el estado que él

creara jamás podría ser reconocido por ninguno de sus sucesores. Nada demuestra, en todo caso, la circunstancia de que Alejandro VI le concediera, en recompensa de sus servicios, el título de duque de la Romana y de Urbino. Pero sea como fuere, el hecho es que tal cosa no se produjo, pues cuando César se encontraba en la cumbre de su poderío, murió Alejandro a la edad de setenta y tres años, de malaria y no por envenenamiento, como seguidamente se afirmó, y asistido con los sacramentos de la Iglesia. Ya es elocuente, que tratándose de un papa haya que hacer hincapié sobre este último detalle. Mucho tiempo después de su muerte se erigió a Alejandro VI un sepulcro muy modesto en la pequeña iglesia española de Santa María de Montserrat, donde sus restos reposan junto a los de su tío Calixto III.

Alejandro VI y su hijo han suministrado abundante material a la fantasía de toda suerte de literatos. Se ha inventado una «edad de los Borjas», dominada por el puñal, el veneno y el adulterio. En manos de estos autores, Alejandro VI y aún más sus hijos César y Lucrecia, se han convertido en personajes de novelas de misterio y de películas terroríficas. El propio Pastor, a pesar de atenerse rigurosamente a los hechos documentados, no pudo resistir a la tentación de dar un fuerte tinte melodramático a su brillante exposición del pontificado de Alejandro VI, en contraste con la sobriedad que impera en todo el resto de su historia.

Tampoco han faltado apologistas que han intentado reivindicar la memoria de Alejandro VI. Tiempo perdido. Pero no se equivocan menos los adversarios de la fe católica que piensan que con sus elocuentes declamaciones, encendidas de moral indignación, hacen mella en la Iglesia o en el papado como tal. Justamente su indignación es prueba de que su opinión acerca de la Iglesia es mucho más alta de lo que ellos mismos reconocen. Pues si Alejandro VI, en lugar de papa, hubiera sido un rey o un emperador o el presidente de un estado, no habría inconveniente en contarlo entré los políticos y gobernantes más eminentes de su época, haciendo caso omiso de las mancillas de su vida privada y de su falta de escrúpulos en la elección de sus medios. Pero a un papa se le exige mucho más, y con toda justicia.

Savonarola.

En cierto sentido podría designarse a Savonarola como la contrapartida de Alejandro VI. Nada arroja una luz tan clara sobre aquella singular época, en la que el bien y el mal andaban tan extrañamente mezclados, como la lucha que Savonarola sostuvo y su trágico fin.

Jerónimo Savonarola, nacido en 1452 en Ferrara, dominico y desde 1491 prior del convento de San Marcos de Florencia, no sólo había implantado en su convento una rigurosa reforma, sino que predicaba

también públicamente y con furor profético contra la corrupción de la Iglesia y en especial del clero. Sus predicaciones dividieron la ciudad de Florencia en dos partidos: los *piagnoni* (llorones, beatones, partidarios de Savonarola) y los *arrabiati* (airados, contrarios de Savonarola y amigos de los Médicis). Cuando Carlos VIII pasó por Florencia en el curso de su expedición a Nápoles, Savonarola saludó a este enemigo de Alejandro VI como un enviado de Dios, venido para poner remedio a los males de la Iglesia. En esto el dominico demostraba una curiosa ceguera, pues Carlos VIII parecía cualquier cosa menos un reformador. Con ayuda del rey francés consiguió Savonarola expulsar de Florencia a los Médicis, y apoyado en los *piagnoni* implantó en la ciudad una especie de república democrática con la que consiguió una notable mejora de las costumbres. Pero como no cesara de tronar desde el púlpito, con vehemencia creciente, contra Alejandro VI, atacando lo mismo su persona que su política, el papa le citó a Roma para que se justificara de sus atrevidas palabras. Savonarola no se presentó, y el papa le prohibió predicar. Savonarola obedeció al principio, pero hizo proseguir la campaña por sus hermanos en religión. Entonces el papa separó al convento de San Marcos de la provincia a que pertenecía dentro de la orden, y le puso a las órdenes del provincial de Roma. Ni así se sometió Savonarola. Finalmente el papa, ante tan contumaz desobediencia, le excomulgó (1497). Savonarola declaró inválida la excomunión, reemprendió sus predicaciones y empezó a reclamar la reunión de un concilio para deponer al papa.

Savonarola estaba firmemente convencido de haber recibido de Dios una misión especial. Diversas veces había prometido que, en caso de necesidad, Dios confirmaría esta misión con milagros, y que por su parte estaba dispuesto a someterse a la prueba del fuego. Un buen día, un franciscano de Santa Croce, comunidad que se había mantenido al margen de toda esta agitación, se declaró dispuesto a someterse también a la prueba y entrar en el fuego junto con Savonarola. De este modo hubieran ardido los dos, y se hubiese puesto fin al escándalo. El pueblo entero pedía apasionadamente que se hiciera la prueba: los partidarios de Savonarola porque estaban seguros de que se produciría el milagro, sus adversarios porque esperaban de este modo librarse de él. La Señoría de Florencia aprobó el experimento y decidió que, si el dominico o los dos morían en el fuego, los dominicos abandonarían la ciudad, y en otro caso partirían los franciscanos. Alejandro VI tuvo noticias de este plan y prohibió rigurosamente que se pusiera en práctica, pero los florentinos estaban demasiado exaltados para atender a razones, vinieran de donde vinieren.

En el día fijado se prepararon dos hogueras en la plaza de la ciudad. En medio de la mayor expectación del pueblo aparecieron las dos congregaciones, formadas en procesión. Produjo ya un cierto desencanto el que, en lugar de Savonarola, fuera otro dominico el que quería someterse a

la prueba, y aún más el que éste pretendiera llevarse consigo el santo sacramento, a manera de escudo. Los franciscanos y el pueblo protestaron indignados, los dominicos no quisieron ceder, y como fuera pasando el tiempo, la Señoría suspendió el acto y mandó a la gente a sus casas. Entonces estalló contra Savonarola la furia del pueblo, que se llamaba a engaño. Los *arrabiati* consiguieron hacerlo encarcelar, y se le instruyó un proceso en el que se pisotearon todas las normas de la justicia y la equidad. En vano intentó Alejandro VI trasladar el asunto a Roma. Savonarola y dos dominicos más fueron condenados a muerte en Florencia, ahorcados y sus cadáveres quemados públicamente.

Aún hoy siguen divididas las opiniones sobre el ardiente dominico. San Felipe Neri, que era florentino, lo veneraba como a un santo. Sin embargo, sólo un juicio es posible. La pureza de la vida y el rigor ascético no bastan para hacer de una persona un santo; si bastaran, santos serían Novaciano, Huss y muchos otros herejes. Tampoco basta que uno tenga el propósito de mantenerse dentro de la Iglesia católica y no incurra en ninguna desviación dogmática. Lo que un santo debe poseer, es esa profunda humildad que, en el momento decisivo, le hace someterse a la autoridad designada por Dios. Es significativo que Newman, un hombre que en las más graves crisis dio prueba de poseer esta humildad auténticamente católica, a pesar de su veneración por san Felipe Neri, rechazó en cambio a Savonarola. Para dictar un juicio sobre éste, no hay sino compararlo con santa Catalina de Siena, que contra la opinión del mundo entero se mantuvo valerosamente fiel a un papa cuya actuación no fue menos funesta a la Iglesia que la de Alejandro VI. Por lo demás, Alejandro, en toda la cuestión de Savonarola, a pesar de los motivos que tenía para sentirse personalmente ofendido, se portó de un modo muy moderado y correcto.

Pío III (septiembre-octubre 1503).

Después de la muerte de Alejandro VI, fue elegido papa el cardenal Piccolomini, hombre piadoso y retraído que bajo los últimos pontificados se había mantenido al margen de todas las intrigas políticas. Pero estaba ya enfermo y agotado, y murió al mes escaso de su elección. Lo notable del caso es que bastara este breve lapso de tiempo para que el poder de César Borja, del que todos esperaban lo peor, se derrumbara como un castillo de naipes. César había asistido con su padre a aquella fiesta al aire libre en que Alejandro contrajo su mortal malaria, y al tiempo del conclave estaba él mismo en cama con una grave calentura. Más tarde confesó a su amigo Maquiavelo que tenía previstas todas las contingencias que pudieran ocurrir cuando muriese su padre: lo único que no había previsto era que en aquel momento también él estuviera luchando con la muerte. Así, en el instante

decisivo las riendas se le escaparon de las manos y le abandonaron casi todos sus partidarios. Inerme y abatido, huyó a Nápoles repuesto apenas de su enfermedad, y desde allí se fue a Navarra, junto a los parientes de su mujer. En Navarra murió, en un duelo, cumplidos apenas los treinta y un años.

Julio II (1503-1513).

Eliminados de un golpe, y como por milagro, los Borja, sonó entonces la hora de su gran adversario Juliano della Róvere. No ocultaba éste sus pretensiones a la tiara y, de hecho, era con mucho el más destacado de todos los cardenales de aquel tiempo. El conclave duró sólo unas horas. Con el nombre de Julio II publicó en seguida una bula en la que se prohibían del modo más riguroso todas las maniobras simoníacas en las elecciones papales. Era como si con ello quisiera hacer borrón y cuenta nueva.

Julio II contaba, al momento de su elección, sesenta años. De joven había ingresado en la orden de su tío, los franciscanos conventuales, pero éste lo elevó al cardenalato inmediatamente después de haber sido designado papa. La vida privada de Juliano no había sido mejor que la de tantos otros. Tenía tres hijas. Ante todo era un guerrero y un político. Bajo Sixto IV condujo expediciones militares como un *condottiero;* Inocencio VIII, que le debía la tiara, fue un juguete entre sus manos. En su pugna con Alejandro VI, conspiró con Carlos VIII de Francia, y también con Savonarola. Era mucho lo que Julio II tenía que reparar.

Elevado al solio pontificio, no quiso ser otra cosa que papa. Su propósito era devolver al papado su antigua independencia, poderío y esplendor. No queremos decir con esto que sus actos fueran más de príncipe que de sacerdote. La posición que él quería conferir al papado, la consideraba necesaria para el ejercicio del gobierno espiritual, y así era, en efecto, en aquel tiempo. Julio II estaba poseído de una profunda fe. Las inspiraciones que sugirió a los mayores artistas de su tiempo, a Bramante, a Rafael, a Miguel Ángel, eran de índole hondamente religiosa.

Julio II no era, evidentemente, un santo, pero sí un gran carácter. Nada había de mezquino o insignificante en su personalidad. Su cólera inspiraba terror, pero no odio. Era un rey, de cuerpo entero; un titán, como lo retrató Miguel Ángel con su paleta y su cincel. Miguel Ángel, este otro titán, fue íntimo amigo de Julio II, a pesar de lo cual estuvo en continua guerra con él. Otros gigantes de este tipo habían sido Savonarola, Alejandro VI y César Borja, aunque éstos últimos carecían del idealismo del papa Della Róvere. De los titanes de este tiempo sin par, Julio II es, sin duda alguna, el más grande. Il *terribile,* le llamaban sus contemporáneos. Es instructivo contemplar sus retratos, pero no el famoso de Rafael donde

está representado con la luenga barba que se dejó crecer en sus últimos años después de una grave enfermedad, sino el grabado de Burgkmair o el medallón de Caradosso, donde aparece aún afeitado, con su enérgico mentón y su boca contraída: un rostro terrorífico pero no el rostro de un tirano.

Julio II rigió muy bien el Estado de la Iglesia, que Alejandro VI había reducido a la obediencia. Llevó a cabo una reforma monetaria, introduciendo una moneda de plata única, los *giuli,* más tarde llamados *paoli. A* causa de su hábil política financiera, muchos lo tenían por avaro, pero no lo era. Para las grandes tareas, incluso las artísticas, no ahorraba el dinero. Pero lo más urgente era completar la obra de Alejandro VI. Mientras César Borja sometía la Romana, los venecianos se habían adueñado de importantes ciudades papales en el norte de la península. Bolonia se había hecho casi independiente bajo los Bentivogli, y Julio II determinó someterla personalmente. Con sólo dos mil soldados, pero acompañado por los cardenales y la curia entera, se dirigió a marchas forzadas contra aquella ciudad, para adelantarse a las tropas francesas que Luis XII le enviaba en ayuda. El rebelde tirano Bentivoglio se dio a la fuga, la ciudad se sometió al papa y recibió una nueva constitución. Los romanos, que gustaban de revestir su entusiasmo con atuendo clásico, no desperdiciaron la ocasión de recibir al papa como a un antiguo *triunphator.* Venecia seguía negándose a restituir las ciudades que había quitado al Estado Pontificio. Julio II concertó la Liga de Cambrai, en la que el emperador, Francia y España se aliaron con él contra Venecia. El ejército de la Liga derrotó a los venecianos en la batalla de Agnadello. Pero Julio II no deseaba aniquilar la república de Venecia, y aún menos que los franceses extendieran su poderío por el norte de Italia. Por consiguiente, concertó una paz separada con Venecia, recobró sus ciudades y puso en pie una nueva coalición, esta vez contra Francia, formada por él, Venecia, España y Suiza. Estos cambios de frente eran, en aquel entonces, cosa de todos los días. Francia aceptó el reto, el papa se volvió a poner en campaña y asistió personalmente al sitio de la fortaleza de Mirándola. Pero su valor no pudo impedir que los franceses, rompieran el asedio y ocuparan Bolonia.

Luis XII concibió el plan de atacar al papa incluso en el terreno religioso y convocó un concilio general en Pisa, con ánimos de provocar un cisma. Julio II volvió a actuar con la celeridad del rayo. Depuso y excomulgó a los cardenales que se habían dejado ganar en favor de Pisa. Luego convocó por su cuenta un concilio general en Roma. Acudieron sólo unos pocos prelados y no se promulgaron decretos de interés, pero el sínodo es contado en la serie de los ecuménicos como el quinto lateranense, y cumplió además su fin, que era el de evitar un cisma. La asamblea de Pisa terminó lamentablemente. Los canónigos no quisieron abrir las puertas de

la catedral, y en toda la ciudad no se encontró un solo notario que quisiera dar fe de las actas.

En cambio, los franceses fueron afortunados en el campo de batalla. En la gran batalla de Ravena derrotaron al ejército de la Liga. El legado papal, el joven cardenal Juan de Médicis, cayó prisionero. Pero en la batalla cayó también el mejor general de los franceses, el caballeresco Gastón de Foix, y a partir de entonces cambió la suerte de la guerra. Milán, Génova y otras ciudades se alzaron contra Francia, y poco tiempo después de la batalla de Ravena los franceses tuvieron que desalojar todo el norte de Italia. Así, pues, al fin resultó triunfante la política de Julio II. El Estado Pontificio fue restablecido en toda su antigua extensión, Venecia había sido humillada, el norte de Italia estaba libre de tropas extranjeras. Sólo en el sur se mantenían firmes los españoles. Exageran sin embargo, los historiadores italianos que ensalzan a Julio II como el libertador de su nación. Julio II no había luchado para el establecimiento de un estado nacional italiano. Lo que él quería era sólo asegurar la independencia política de la Santa Sede, y esto sí lo consiguió.

El monumento funerario de Julio II es la estatua de Moisés de Miguel Ángel, no superada por ninguna obra escultórica de la antigüedad ni tampoco por ningún monumento moderno erigido a la memoria de un héroe. Pero su auténtico monumento es la iglesia de San Pedro, la grandiosa cúpula que Julio planeó con Bramante y cuya primera piedra puso en el año 1506.

León X (1513-1521).

León X fue el feliz heredero de su poderoso antecesor. Gozó, no sólo de su herencia, sino incluso de parte de la gloria que le correspondía: en el renacimiento romano sería más justo hablar de una edad juliana que de una edad medicea.

Juan de Médicis había sido siempre un niño mimado de la fortuna. Hijo de Lorenzo el Magnífico, había gozado de la mejor instrucción que podía darle su siglo. Uno de sus maestros había sido el famoso platónico Marsilio Ficino. Fue nombrado cardenal a los trece años, al tiempo que su hermana se casaba con el hijo del débil Inocencio VIII. Verdad es que los Médicis fueron expulsados de Florencia por Carlos VIII y Savonarola, pero Juan, jefe de la familia desde la muerte de su hermano Pedro, no renunciaba a la esperanza de un pronto regreso. Hecho prisionero en la batalla de Ravena, a la que asistió como legado papal, consiguió escapar pronto y un año más tarde restableció su dominio sobre Florencia por medio de un sencillo y afortunado golpe de estado. También un año más tarde fue elegido papa, a la edad de treinta y ocho años. Los humanistas, poetas y artistas saludaron con entusiasmo el advenimiento del hijo de

Lorenzo el Magnífico. Se hizo famoso un epigrama que decía que, después del dominio de Venus (Alejandro VI) y Marte (Julio II), venía ahora finalmente el reinado de Minerva. A ninguno de aquellos singulares cristianos se le ocurría pensar que lo que el papa personifica es precisamente el reinado de Cristo.

Sin embargo, León X no tenía la grandeza de espíritu de su antecesor. Era un hombre bondadoso, alegre y simpático. Contento de haber llegado a papa, quería que todo el mundo lo estuviera también. Concedía mercedes a manos llenas, a ricos y a pobres. Amaba las artes, pero más que las monumentales, la música, la poesía y el teatro. Se divertía incluso con las bromas de los bufones de su corte. Su vida privada no está afeada con máculas morales, ni siquiera en su juventud. Cumplía piadosa y devotamente los servicios divinos correspondientes a su alto ministerio. Pero en su corte se llevaba una vida completamente profana. En otoño organizaba suntuosas cacerías, generalmente en la región situada entre Roma y Civitavecchia, cuyos campesinos sacaban de ellas más provecho que de la mejor cosecha. Pero esta principesca munificencia degeneró en prodigalidad. Decíase en son de burla que León X había arruinado a tres pontificados: había dilapidado, en efecto, el tesoro dejado por sus ahorrativos antecesores, las rentas de su propio reinado y además las de su sucesor, que se vería obligado a pagar sus deudas. Lo que más entristece al considerar la pompa mundana de León X, es pensar que bajo su régimen empezó la gran apostasía del norte de Europa. Mientras Lutero fijaba sus tesis en Wittenberg, en el Vaticano se representaban comedias. Bajo Julio II la situación se había hecho muy grave, pero aún no desesperada; ahora era de veras desesperada, pero nadie la tomaba en serio. Se marchaba de cabeza al abismo entre risas y danzas.

Políticamente, León X fue, en conjunto, afortunado. Educado, como auténtico Médicis, en todas las artes diplomáticas de la época, cambió continuamente de posición, conspirando ora con los franceses contra el emperador, ora con el emperador contra los franceses, ora con ambos a la vez, pero siempre fue dueño de la situación. Como además del Estado Pontificio gobernaba a Florencia, hizo del papado una gran potencia política.

La conjuración de los cardenales.

Hasta qué punto había llegado la corrupción en Roma, lo demuestra la conjuración de los cardenales en 1517, año en que Lutero publicó sus tesis. León X era un papa popular, pero entre los cardenales había muchos descontentos. Cabeza de la conjuración fue el cardenal Petrucci, el cual estaba además movido por sentimientos de rivalidad política, ya que hasta poco antes su familia había ocupado en Siena una posición análoga a la de

los Médicis en Florencia. El plan de Petrucci era asesinar al papa con ayuda de su médico. Ganó a su causa a los cardenales Sauli, Soderini, Accolti, Castellesi e incluso al viejo camarlengo Rafael Riario, el nepote de Sixto IV. No podemos decir con seguridad en qué medida estaban éstos complicados en el proyecto de asesinato, pero lo cierto es que dejaron las manos libres a Petrucci. Riario esperaba con esta ocasión llegar a ser papa. El complot fue descubierto, y León X intervino enérgicamente. Petrucci fue ajusticiado, y los demás escaparon del mal paso con fuertes multas en dinero. Seguidamente León X tomó la medida más indicada en tales circunstancias, que fue nombrar en un sólo día treinta y un cardenales, con lo cual no sólo cambió el aspecto del colegio cardenalicio, sino que además el papa volvió a ser el dueño de su propia casa, puesto que desde hacía mucho tiempo, casi desde la época de Aviñón, los cardenales se habían habituado a actuar al lado del papa como príncipes independientes. Entre los nombrados había algunas personalidades distinguidas: De Cupis, Campeggio, Adriano de Utrecht, el futuro Adriano VI, y además tres generales de órdenes: de los franciscanos Cristóbal Numai, de los agustinos el noble Egidio de Viterbo, de los dominicos Tomás de Vío, conocido por el nombre de Cayetano por su patria Cayeta (Gaeta), el más importante teólogo de aquel tiempo.

Con estos nombramientos León X reparó muchos de sus otros errores, y sobre todo echó las semillas para una posterior reforma. Pero considerado en conjunto, no puede decirse que figure entre los papas que han honrado la sede de Pedro.

Adriano VI (1522-1523).

León X murió inesperadamente. A su muerte pudo verse cuán completo había sido su dominio de la política. Heredó su prestigio su primo, el cardenal Julio de Médicis, que había sido su principal colaborador como vicecanciller y secretario de estado. Julio de Médicis estaba, políticamente, al lado de la entonces ascendente monarquía de Carlos V. Pero en el colegio cardenalicio existía también un numeroso partido antimediceo, como reacción contra el autocrático gobierno de León X. La oposición no cejó hasta que los Médicis propusieron, en su ausencia, al cardenal Adriano de Utrecht, obispo de Tortosa, en pro de cuya candidatura el famoso Cayetano empeñó toda su influencia.

En su fuero interno, ni los cardenales ni los romanos estaban satisfechos con esta elección. Adriano era holandés, o sea, un bárbaro, a juicio de los romanos. Había sido preceptor de Carlos V, y más tarde había tenido en sus manos el gobierno de España, primero junto con el cardenal Cisneros y, muerto éste, como único regente en nombre de su soberano. Hasta tal punto parecía una criatura del emperador, que muchos opinaban

que tanto hubiera valido hacer papa a éste. Cuando a los ocho meses de elegido se presentó en Roma, donde nadie le conocía, el desencanto fue aún mayor. Adriano era un sacerdote modelo, piadoso, ascético, instruido, pero a los ojos de la Roma medicea demasiado severo, seco, pedante, prosaico. Era más un profesor que un estadista, más un monje que un príncipe de la Iglesia. Demasiado anciano para adaptarse al nuevo ambiente, no podía tampoco desprenderse de la gente que hasta entonces le había rodeado. Los holandeses que trajo consigo, Enkevoirt, Ingenwinkel, Dirk van Heeze, todos ellos hombres muy dignos, excitaban la hilaridad de los romanos, ya sólo por sus nombres. Es posible que al fin hubiera conseguido imponerse, pero murió al cabo de un año. En su sepulcro en la iglesia alemana de Santa María dell'Anima se lee la siguiente inscripción: «¡Ay dolor! ¡Que los méritos de un hombre, aun del mejor, dependan tanto del tiempo en que le tocó vivir!». Desde entonces nadie ha querido repetir el experimento de elegir a un papa no italiano (hasta la elección de Juan Pablo II). De todos modos, el simple hecho de la elección de Adriano demuestra que ni en aquella desdichada época el espíritu eclesial estaba muerto en la curia romana.

Clemente VII (1523-1534).

El nuevo conclave duró cincuenta días. Puede decirse que sólo había dos candidatos: el cardenal Julio de Médicis, en favor del cual hablaba su inmenso prestigio político, y el cardenal Alejandro Farnesio, reputado por sus extraordinarias dotes. Finalmente venció el Médicis, y no para bien de la Iglesia.

Clemente VII era muy distinto de su primo León X. Era un trabajador infatigable, parco, serio, no con la seriedad profesional de su predecesor holandés, sino con la tranquila dignidad de un gran señor, nacido en una familia principesca. León X era de una fealdad poco común, pero amable, encantador, sociable; Clemente VII era un hombre apuesto, pero frío y distante. Sólo en una cosa superaba a su primo: si León X había sido, en política, taimado, precavido y avisado, Clemente era superastuto y receloso. Esto había de ser su desgracia.

Coincidió con el principio de su pontificado la famosa batalla de Pavía, en la que Carlos V derrotó y apresó al rey Francisco I de Francia. Francisco I no tenía la menor intención de cumplir las duras condiciones con que tuvo que comprar su libertad, e inmediatamente de obtenerla concluyó contra Carlos V la Liga de Cognac con Venecia, Milán y Florencia. Clemente VII, que hasta entonces había estado en buenas relaciones con el emperador, consideró llegado el momento de sacudirse la opresión de éste, que poco a poco se le hacía intolerable, y se adhirió a la Liga. Carlos V no vaciló un momento en recoger el guante. Cuando las

cosas se pusieron serias, todo el mundo se retiró de la Liga, hasta Francisco I, y el papa tuvo que enfrentarse solo con el irritado emperador. Carlos V, que quería portarse siempre como un fiel hijo de la Iglesia, consultó a sus teólogos y canonistas si podía volver sus armas contra el pontífice. La mayoría contestó afirmativamente, ya que el papa era en cierto modo el agresor. Y entonces ocurrió lo que desde el tiempo de los Hohenstaufen los papas habían siempre temido y querido evitar a cualquier precio: Carlos atacó simultáneamente desde su reino de Nápoles y desde el norte. El ejército del norte estaba formado por españoles, italianos y lansquenetes alemanes, estos últimos protestantes en su mayoría, bajo el mando de Frundsberg. Eran veintidós mil hombres, un gran ejército para aquel tiempo, y Carlos V, que siempre andaba corto de dinero, dejó que la soldadesca se arreglara por su cuenta, por lo que no tardó en amotinarse y en saquear cuanto encontraba a su paso. Las indisciplinadas huestes pasaron de largo ante Florencia, que se libró del saqueo pagando un rescate, y asaltaron a Roma el 6 de mayo de 1527. El papa, que había dejado pasar todas las oportunidades, la de someterse, la de resistir y la de escapar, se refugió en el castillo de Santángelo y fue sitiado allí mientras la soldadesca se entregaba a los más horrorosos excesos en la ciudad.

Tal fue el célebre «Saco de Roma», que renovaba el recuerdo de los tiempos de Alarico y Genserico, y que puso un trágico término a la suntuosa y frívola Roma del Renacimiento. La impresión causada en Europa fue tremenda. Carlos V, que era el responsable, tuvo que oir amargos reproches de sus propios súbditos españoles. El franciscano cardenal Quiñones, que tenía un gran ascendiente sobre el monarca, le dijo en la cara que ya no debía nombrarse emperador, sino general de Lutero.

Después de siete meses de sitio, Clemente VII compró su libertad cuando los imperiales se disponían a volar con minas el castillo de Santángelo, y escapó disfrazado a Orvieto. Hasta al cabo de un año no pudo regresar a la casi desierta Roma. Las tropas imperiales, diezmadas por la peste y el hambre, se retiraron finalmente a Nápoles, cuando en Roma no quedaba ya nada por saquear.

La paz entre el papa y el emperador se firmó en Barcelona en 1529. Los dos jefes de la cristiandad se entrevistaron en Bolonia, donde Clemente coronó emperador a Carlos V. La dependencia en que la Santa Sede vino a encontrarse con respecto al imperio español, que entretanto se había convertido en una potencia mundial, era mayor que nunca: vanas habían sido las sutilezas de la política papal, vanos todos los sacrificios. Si embargo, la desgracia real no consistía en eso, sino en que las cabezas de la cristiandad hubieran entrado en conflicto en el preciso momento en que la apostasía del norte empezaba a cobrar proporciones amenazadoras. Clemente VII no fue un mal papa: no deshonró la silla de San Pedro como algunos de sus antecesores inmediatos. Sembró incluso en Italia muchos

gérmenes que más tarde habían de florecer en una auténtica vida eclesiástica, más quizá de lo que generalmente se dice. Pero fue un papa débil, que no supo sobreponerse a las nimiedades de la política cotidiana para enfrentarse enérgicamente, en la hora más crítica de la Iglesia, con la gran misión que la Providencia señalaba al papado.

XI

LA REFORMA, MARTIN LUTERO Y LA APOSTASÍA DE ALEMANIA

Martín Lutero había nacido en 1483 en Eisleben, hijo de un minero. A los veintidós años ingresó en la orden de eremitas de san Agustín, de Erfurt, y recibió las órdenes en 1507. En 1510 hizo un viaje a Roma para asuntos de su orden. Desde 1512 hasta su muerte fue profesor de teología en la universidad de Wittenberg. Como religioso era hombre devoto y escrupuloso, demasiado escrupuloso incluso; animado de un sincero afán de santidad, pero con una deficiente preparación escolástica y demasiado obstinado para atender a los consejos de los demás, tendía a la cavilosidad. El problema fundamental de toda su vida fue la cuestión de si, y cómo puede el hombre alcanzar la certeza de su salvación eterna. Ello no le parecía posible por el ejercicio de ciertos actos salvíficos y el cumplimiento de determinados preceptos, puesto que el hombre jamás podía saber si realmente había dado satisfacción; se inclinaba más bien a creer que la solución estaba en una fe incondicional en la gracia divina, confundiendo la doctrina de la confianza cristiana, fundamental en la teología católica, con el convencimiento personal de que esta esperanza había de verse cumplida. En consecuencia, las obras salvíficas, la observancia de los mandamientos, tanto positivos como negativos, habían de parecerle, si no superfluas, en todo caso menos necesarias, ya que por medio de determinados actos u omisiones no podía el hombre ganar derecho ninguno a su salvación, sino que ésta sólo podía obtenerse por medio de una firme fe en ella.

Estas ideas se encuentran ya en sus primeras lecciones. Pero no entró en conflicto con la autoridad eclesiástica hasta que Tetzel vino a predicar la indulgencia. Desde el año 1506 en que Julio II había empezado la construcción en Roma de la nueva iglesia de San Pedro, se había invitado a los fieles de todos los países a contribuir a sufragar los gastos, concediendo indulgencias a los que, además de otras buenas obras, aportaran una cantidad, cuyo importe se dejaba a su criterio. Para estimular las aportaciones y dirigir hacia Roma, a través de los obispos, el dinero así recaudado, se nombraron predicadores especiales, y uno de estos era en Turingia el dominico Tetzel. El procedimiento no era nuevo ni tenía nada

de chocante para la mentalidad medieval. Los fieles tampoco se preocupaban demasiado de si las limosnas recaudadas con las indulgencias eran administradas con la escrupulosidad que es lícito exigir a las autoridades eclesiásticas. Lo que les importaba era la buena obra en sí misma. No fue tampoco este punto lo que atrajo la protesta de Lutero, a pesar de lo mucho que sobre ello hubiera podido decirse, dada la irresponsabilidad que en asuntos económicos reinaba entonces en la corte papal; lo que Lutero hizo fue aprovechar la oportunidad de la predicación de las indulgencias, para dar a conocer al público su nueva doctrina sobre la justificación por la fe sola y con independencia de las buenas obras. Lo hizo fijando sus noventa y cinco tesis con las que, a la manera académica, invitaba a una discusión sobre diversas cuestiones teológicas, en especial sobre la indulgencia y el valor de las buenas obras en general. Las tesis de Lutero, aunque por su forma no constituían mas que un asunto puramente escolástico, se difundieron en seguida por toda Alemania y despertaron la mayor expectación. También en Roma se tuvo pronto noticia de ellas. Ya en 1518 León X citó a Lutero a Roma, aunque a petición suya le permitió que se justificara ante el legado papal, el cardenal Cayetano, que entonces residía en Augsburgo. Lutero no aceptó la retractación que le proponía Cayetano, y apeló a un concilio general. Esto significaba ya la rebelión abierta. En el año 1520 publicó León X la bula *Exurge,* en la que se condenaban como heréticas las doctrinas de Lutero y se le amenazaba a él mismo con la excomunión. Como Lutero no se sometió, sino que quemó públicamente la bula en Wittenberg, en 1521 se dictó contra él la excomunión solemne. En verdad que no puede decirse que León X tomara en un principio el asunto a la ligera.

Personalidad de Lutero.

Es difícil formarse un concepto justo sobre la personalidad de Lutero. No porque su carácter fuera particularmente complicado o difícil de entender, sino porque en la imaginación de mucha gente se ha convertido en una especie de figura mítica, en un símbolo de toda excelencia o de toda perversión. El Lutero real no era ni un santo ni un monstruo. Lo que humanamente más atrae en él es su vitalidad irresistible y su potente espontaneidad. Lástima que estas cualidades degeneren tan a menudo en desenfreno. De una grosería y mal gusto increíbles, cuando se deja llevar por el odio es capaz de hablar como si no estuviera en sus cabales. Muchos de estos arrebatos pueden justificarse como producto de una tosca sinceridad, mas a veces se advierte un tono demoníaco que provoca espanto. Sería, por otra parte, injusto juzgarle sólo por estos apasionados pasajes de sus escritos, que si se separan de sus respectivos contextos suenan a pura insensatez. Lutero hablaba siempre con absoluta franqueza, a

veces con la mayor imprudencia, diciendo todo lo que en aquel momento le pasaba por la mente. Era todo lo contrario de un hipócrita, desconocía todas las picardías de la diplomacia, y sin embargo mintió muchas veces, con una naturalidad y candidez que con frecuencia nos desarman y tientan a reconciliarnos con sus tergiversaciones. Lutero era, sobre todo, piadoso. Creía ciegamente en la divinidad de Cristo y amaba al Redentor. Es casi enternecedor ver cómo, entre los ultrajes a cosas sagradas, irrumpe aquí y allá su ardiente amor a Dios. En él todo tomaba un carácter personal. Miraba a todos sus adversarios teológicos como enemigos personales, a los que atribuía toda clase de bajezas. Muchas de sus proposiciones dogmáticas despiertan la impresión de no tener otro fin que el de irritar a los adversarios. Sobre todo, no era un pensador sistemático, y le importaba muy poco incurrir en contradicciones. Frente a los católicos predicaba la libertad en la interpretación de la Biblia, mas a sus adeptos no les toleraba la menor contradicción.

Es indudable que Lutero ha ejercido una gran influencia en la formación del carácter alemán. Pero este influjo, considerado en conjunto ha sido más bien perjudicial. Los rasgos que, ante los pueblos modernos, tanto han perjudicado a los alemanes, su orgullo, su bravuconería, su tendencia a confundir la energía con los puñetazos sobre la mesa, defectos que en vano buscaríamos en los alemanes medievales, remontan de un modo u otro a Lutero, y sobre todo aquel diletantismo en el tratamiento de los últimos problemas de la vida, en virtud del cual todo el mundo se cree capaz de construirse a su arbitrio su propia *Weltanschauung.*

Comienzos de la apostasía.

Después de la excomunión de 1521 Lutero se encontraba en una situación muy poco favorable. El emperador lo declaró proscrito, muchas universidades, entre ellas la de París que seguía siendo una potencia europea, se pronunciaron en contra de él, el rey de Inglaterra Enrique VIII escribió contra él un libro. Pero entonces intervinieron los príncipes alemanes, en especial el elector de Sajonia, del que Lutero era súbdito. Para substraerlo a la proscripción dictada por el emperador, le hizo ocultar en la fortaleza de Wartburg, donde empezó su admirable traducción de la Biblia, y permitió que los amigos de Lutero abolieran en Wittenberg el culto católico y que los sacerdotes se casaran. El propio Lutero no se casó hasta 1525. Como el emperador se había marchado a España, los príncipes católicos tomaron el asunto en sus manos y formaron una liga para proteger la religión. Los principales eran el archiduque Fernando, hermano de Carlos V, el duque de Baviera y los príncipes-obispos del sur. Los príncipes que estaban al lado de Lutero y del elector de Sajonia, contestaron con la liga de Torgau. Para evitar la guerra civil, la dieta de

Espira decidió en 1526 que, por el momento, cada príncipe introdujera o conservara en sus dominios la forma de la religión que mejor le pareciera, hasta que el concilio general que se creía inminente resolviera definitivamente la cuestión. En aquel tiempo el conflicto era todavía considerado como una polémica entre católicos, y en la asamblea de todos los obispos católicos se veía la última instancia a la que todos deberían someterse. En aquel mismo y fatal año de 1526, en que los príncipes luteranos formaron su liga y la Dieta les reconoció el derecho de reformar la religión» Clemente VII concertó la desdichada Liga de Cognac contra el emperador, prestando así a los príncipes luteranos el mejor servicio que éstos podían esperar.

Además de Sajonia, hicieron en seguida uso del derecho de reforma Hessen, Mecklemburgo y Brunswick, así como diversas ciudades imperiales. La Prusia Oriental, bajo la orden de los caballeros teutónicos, se había hecho ya luterana el año anterior, cuando el gran Maestre Alberto de Brandenburgo la transformó en un ducado secular puesto bajo la soberanía feudal del rey de Polonia. Los rápidos progresos realizados por la reforma alarmaron a los demás príncipes, y en una nueva dieta reunida en Espira en 1529 se acordó que no se hicieran más reformas hasta la reunión del concilio. Seis príncipes del Imperio y catorce ciudades protestaron contra este acuerdo, y de ahí les vino el nombre de «protestantes».

Carlos V, después de hacer la paz con el papa y de recibir la corona imperial, regresó a Alemania y convocó para 1530 una dieta en Augsburgo. En ella los protestantes presentaron un símbolo detallado de su fe, la famosa *Confessio Augustana.* Su autor había sido Melanchthon, fiel colaborador de Lutero y mejor teólogo que éste, a pesar de ser seglar. Carlos V no quiso entrar en negociaciones y se limitó a ordenar a todos que volvieran a la fe católica.

La Liga de Esmalcalda.

Los príncipes protestantes, cuyo número iba en aumento, formaron en Esmalcalda una nueva liga contra el emperador. Vino en su apoyo una nueva incidencia: los turcos, que ya en 1529 habían sitiado a Viena, hacían progresos cada vez más inquietantes, y el emperador necesitaba la ayuda de todos los príncipes alemanes para proteger el Imperio de este peligro. Los protestantes aprovecharon los apuros de Carlos V para arrancarle concesiones: en el compromiso de Nuremberg de 1532 el emperador tuvo que concederles, a cambio de su cooperación en la guerra contra los turcos, el mantenimiento del *status quo* hasta la celebración del concilio. Pero ya nadie pensaba seriamente en la celebración de éste. Cuando finalmente el papa Paulo III, en el año 1536, convocó la tan solicitada asamblea eclesiástica, los príncipes protestantes y el propio Lutero se negaron a

participar en ella. Durante la ausencia del emperador los rebeldes ganaron nuevos miembros para la Liga de Esmalcalda, en contra de lo convenido en Nuremberg.

Entonces el emperador se resolvió a intervenir con las armas. Volvió a Alemania y derrotó en 1547 a la Liga de Esmalcalda en la batalla de Mühlberg. Lo único que exigió a los vencidos fue que se sometieran al concilio que en el entretanto se había reunido en Trento. Lutero había muerto el año anterior. De nuevo la causa protestante/parecía perdida.

Pero sobrevino entonces un nuevo golpe teatral. Justamente mientras Carlos V se aprestaba para la batalla de Mühlberg, Paulo III trasladó el concilio de Trento a Bolonia. El emperador se sintió personalmente ofendido por esta medida, adoptada contra sus expresos deseos; creía, en efecto, que un concilio celebrado en el territorio del Estado Pontificio no ofrecería a los protestantes las necesarias garantías de independencia. Por consiguiente, se desinteresó del concilio y determinó llegar por su cuenta a un arreglo con los protestantes haciéndoles concesiones. Era un proceder de lo más delicado: aquel mismo proceder que más de una vez habían intentado los emperadores bizantinos para reconciliarse con los herejes de la antigüedad y que siempre había terminado en fracaso. Pero Carlos V no era un teólogo, y todo lo veía desde el punto de vista del gobernante. Publicó, por tanto, en la dieta de Augsburgo el llamado *interim,* una especie de fórmula de fe neutral con concesiones como el cáliz de los laicos, el matrimonio de los sacerdotes y la secularización de los bienes eclesiásticos. No comprendía que por este camino no se podría nunca evitar la división religiosa, tan avanzada ya. De todos modos, pudo arrancar a los príncipes protestantes la promesa de asistir al concilio, una vez que el sucesor de Paulo III hubo vuelto a trasladar la asamblea a Trento; pero un nuevo golpe vino a frustrar definitivamente sus intentos de pacificación, ya de suyo poco prometedores.

La paz de Augsburgo.

El elector de Sajonia había concertado una secreta alianza con Francia y se preparaba para dar un golpe de estado. Su plan consistía en sorprender al emperador en Innsbruck y apoderarse de su persona. Carlos V pudo escapar en el último momento, pero no estando en situación de luchar al mismo tiempo con los turcos, con Francia y con los príncipes protestantes, concertó con estos últimos una especie de armisticio, el tratado de Passau de 1552. El resto lo dejó, cansado ya del gobierno, a su hermano Fernando, a quien ya en 1531 había hecho elegir como rey de Alemania. Fernando en 1555 concluyó en Augsburgo la paz definitiva con los protestantes sobre las bases siguientes:

1.° A la nueva religión surgida con arreglo a la *Confessio Augustana* de 1530, se le reconoce en el Imperio la igualdad de derechos con la católica.

2.° Qué religión debe prevalecer en cada territorio, lo decidirán los príncipes, no los súbditos, los cuales empero podrán emigrar, si no quieren amoldarse a la fe de su príncipe.

3.° Los príncipes espirituales (obispos, abades) que quieran *abrazar* la nueva religión, podrán hacerlo a título personal, pero perderán su territorio, puesto que no lo poseen por herencia.

De este modo se restableció la paz en Alemania, al menos exteriormente. El principio de que el señor pueda decidir la fe de sus súbditos, hoy nos parece todo lo contrario de justo, pero sirvió al menos para delimitar las fronteras de la apostasía. Desde aquel momento Alemania quedó dividida en un gran número de territorios, grandes, medianos y pequeños, pertenecientes a distintas religiones. Pues que se trataba de dos distintas religiones, ya nadie podía dudarlo. Los protestantes rechazaban la autoridad del papa y de los concilios, el magisterio eclesiástico, la ordenación de obispos y sacerdotes, el sacrificio de la misa, el culto a la Madre de Dios y a los santos, la doctrina de la justificación por los sacramentos y las buenas obras, el sacramento de la penitencia, la inspiración de ciertas partes de la Biblia y muchas otras doctrinas, de modo que del catecismo católico no quedaba apenas más que la fe en la Trinidad y en la divinidad de Cristo. No pertenecían ya a la Iglesia católica ni querían pertenecer a ella.

Carlos V.

La vida de Carlos V fue una vida trágica, como la de su hijo Felipe II y la de tantos otros grandes monarcas. Era un gran señor de cuerpo entero, un soberano de ese noble y viril tipo del que hoy apenas quedan ejemplos. Débil de cuerpo y atormentado ya muy pronto por la gota, era sin embargo un maestro en todas las artes de la caballería, un consumado jinete y afortunado caudillo. Por su temperamento era un melancólico. Nunca reía. Ya a su abuelo, el siempre jovial emperador Maximiliano, le desagradaba la excesiva seriedad del muchacho. En su madurez, esta seriedad degeneraba a menudo en hipocondría, herencia quizá de su madre, la desdichada Juana la Loca, y paralizaba la voluntad. Contribuía a agravar su gravedad innata el alto sentimiento que tenía de su responsabilidad. No conocía la vanidad ni el orgullo, pero ser rey significaba para él ser un vicario de Dios. Se sentía responsable del destino de la Iglesia y de la salvación de las almas que poblaban el Imperio a él confiado. Y estos deberes procuraba cumplirlos con el papa o sin el papa, y en caso necesario contra el papa. Esto último es tanto más compresible si recordamos con qué

pontífices tuvo principalmente que tratar: el frívolo León X y el incapaz Clemente VII. En cuestiones eclesiásticas Carlos V cometió frecuentes y graves errores. No era teólogo y, a pesar de sus muchos consejeros, eclesiásticos y seculares, fue siempre un solitario. Pero incluso cuando se equivocaba, creía cumplir con su deber. Carlos V estaba por encima de las naciones. Sus consejeros más íntimos podían ser belgas, como Granvela, o piamonteses, como Gattinara, o españoles, como Loaysa. Al principio se portaba más bien como un holandés —era un Habsburgo nacido en Gante—, pero su lengua materna era el francés; más tarde se inclinó más hacia España, aunque nunca llegó a ser del todo español como su hijo Felipe II. Profundamente piadoso, dedicaba mucho tiempo a la oración y a la penitencia; pero también pagó su tributo a la humana flaqueza. Del tiempo de su matrimonio con Isabel de Portugal tuvo una hija natural, Margarita, y del tiempo de su viudez, un hijo, el famoso vencedor de Lepanto don Juan de Austria. La manera como terminó su vida demostró cuán poco ambicionaba el poder. Ya en 1521 había cedido a su hermano Fernando la herencia austriaca, y en 1531 le dio además la corona real alemana; en 1555 cedió los Países Bajos y Borgoña a su hijo Felipe, y al año siguiente le pasó también la corona de España y Nápoles. Finalmente, abdicó también como emperador y se retiró a una casa junto al monasterio de jerónimos de Yuste, no como monje sino como un particular piadoso. Allí murió en 1558, a la edad de sólo cincuenta y ocho años.

La reforma en Suiza

Zuinglio.

En Suiza el sacerdote secular Ulrico Zuinglio provocó, a partir de 1519, un movimiento de apostasía, independiente del promovido en Sajonia aunque en sus doctrinas fuertemente influido por Lutero. De todos modos, Zuinglio discrepa de Lutero en puntos esenciales, sobre todo en la doctrina del sacramento del altar. Lutero afirmaba tajantemente la presencia de Cristo en la comunión, aunque negaba la transubstanciación del pan y el vino y despojaba a la santa misa de su carácter de sacrificio, declarándola un acto de idolatría; Zuinglio negaba en cambio la presencia real de Cristo. Ello dio lugar a vehementes disputas entre luteranos y zuinglianos, y aun más tarde continuaron separadas la confesión de Augsburgo y la confesión helvética.

Pronto se llegó en Suiza a una guerra civil entre los cantones zuinglianos y los que se habían mantenido católicos. Los católicos vencieron en la batalla de Kappel, en la que cayó el propio Zuinglio, pero en la paz subsiguiente se reconoció la igualdad de derechos de ambas

religiones, la helvética y la católica, con lo que vino a establecerse en Suiza una situación análoga a la que la paz de Augsburgo había creado en Alemania.

Calvino.

Mucha mayor importancia que Zuinglio, puesto que su influjo rebasó ampliamente las fronteras de Suiza, tuvo Juan Calvino, nacido en la ciudad francesa de Noyon, el cual en su obra dogmática *Institutio christianae religionis,* publicada en 1536, propuso la doctrina de la inmutable predestinación del hombre, sea para su salvación, sea para su condenación. Era una doctrina a la que también Lutero se había a veces aproximado peligrosamente, y no podía ser de otro modo, desde el momento en que negaba el libre albedrío; pero Lutero no había osado ir hasta las últimas consecuencias. Esto es lo que ahora hizo Calvino, con una dialéctica implacable.

Como bajo el gobierno de Francisco I no se toleraba en Francia la presencia de no católicos, Calvino se estableció en Ginebra. Esta ciudad pertenecía entonces al Imperio alemán, y su señor nominal era el obispo, que desde 1535 residía en Annecy, bajo la soberanía del duque de Saboya en calidad de vicario imperial. De hecho, la ciudad era independiente. Calvino instauró allí una especie de república teocrática que él mismo rigió con gran rigor hasta su muerte ocurrida en 1564. En 1556 fundó la academia teológica en la que eran educados los maestros de la nueva doctrina, destinados andando el tiempo a difundirla por muchos países, en Francia, Inglaterra, Escocia, parte de los Países Bajos y Alemania, y hasta Hungría. El calvinismo era una teología en mayor grado que el luteranismo, al cual mejor podría designársele como un método. De ahí que el calvinismo se difundiera sobre todo por obra de teólogos aislados y no conquistara como el luteranismo territorios enteros, sino sólo individuos y grupos, en los que echaba muy profundas raíces.

Inglaterra

En el siglo XV Inglaterra había pasado por crisis muy graves. La guerra llamada de los Cien años, aunque en realidad fue mucho más larga, en la que Inglaterra conquistó temporalmente la mitad de Francia, había terminado con la pérdida de todas las posesiones continentales y con un completo agotamiento del país. La guerra de las Dos rosas, que la siguió inmediatamente, o sea, la guerra entre las dos líneas de la casa real, Lancaster y York, universalmente conocida gracias a los dramas históricos de Shakespeare, acarreó la ruina de las dos dinastías. Finalmente, en 1485

Enrique VII, de la casa de los Tudor, un político de dotes poco comunes, reunió en sus manos todo el poder, y como la antigua nobleza feudal había quedado prácticamente eliminada en las guerras dinásticas, pudo introducir la monarquía absoluta con una administración centralizada y una jerarquía de funcionarios, con lo que vino a producirse en Inglaterra el mismo proceso que contemporáneamente ocurría en Francia y en España. El país se repuso con sorprendente rapidez. Aun hoy son característicos de Inglaterra los numerosos edificios procedentes de esta época y construidos en aquella forma del gótico tardío que conocemos con el nombre de estilo Tudor.

A Enrique VII le sucedió en 1509 su hijo Enrique VIII, de dieciocho años, gobernante no menos capaz que su padre, pero aún más despótico, de carácter inconstante y desprovisto de principios morales. Su canciller era el cardenal Wolsey. Wolsey ambicionaba llegar a papa, y de hecho gobernaba como un papa la Iglesia inglesa, sobre todo desde que Adriano VI le nombró legado vitalicio, con muy extensos poderes. La tutela de Wolsey, de la que es aún hoy testimonio el famoso Christ Church College de Oxford, hubiera podido ser muy beneficiosa para la Iglesia inglesa, de haber sido aquél una personalidad como Cisneros, que justamente entonces ocupaba en España una situación análoga.

Después de la aparición de Lutero, Enrique VIII publicó un escrito contra él, por lo cual León X le concedió el título de «defensor de la Fe», título que aún hoy ostentan los reyes de Inglaterra. Lo que decidió a Enrique VIII a separarse de la Iglesia no fueron sus convicciones doctrinales, sino la cuestión de su matrimonio.

El divorcio de Enrique VIII.

Su esposa era Catalina, hija de los Reyes Católicos Fernando e Isabel, hermana menor de Juana la Loca, la madre de Carlos V. El matrimonio fue feliz en sus primeros tiempos; luego Enrique VIII empezó a ser infiel a su mujer y al final concibió el proyecto de casarse con su amante del momento, Ana Bolena, y hacerla reina. Acudiendo a los más sutiles sofismas, intentó entablar un proceso de divorcio, en lo que le ayudó Wolsey. Éste creía al principio que sólo se trataba de separarse de Catalina, y cuando salió de su error no tuvo ya ánimos para volverse atrás. Ante las apremiantes instancias del rey, Clemente VII, que después del saco de Roma estaba en Orvieto como un miserable refugiado, le concedió una especie de dispensa para el caso de que su matrimonio con Catalina fuera declarado inválido. Clemente VII sabía muy bien que tal cosa no ocurriría nunca, pero con ésta y otras actitudes creía poder ganar tiempo; lo que en realidad hizo fue dar la impresión de que el rey tenía aún posibilidades de salirse con la suya.

Entre estas infructuosas negociaciones pasaron algunos años. Wolsey murió en desgracia. En su lugar Enrique nombró al arzobispo de Canterbury, Tomás Cranmer, hombre dúctil y sin escrúpulos, el cual cortó por lo sano y declaró sin más ni más la nulidad del matrimonio con Catalina. Enrique VIII ni siquiera había esperado eso para declarar públicamente reina a Ana Bolena.

Clemente VII vio que nada podía esperarse ya de las dilaciones, y cumplió con su deber al declarar inválido el nuevo matrimonio con Ana Bolena mientras viviera Catalina; al propio tiempo excomulgó al rey. Ante eso Enrique VIII declaró ante el parlamento del año 1534 que la Iglesia inglesa quedaba separada de la romana y substituyó la jurisdicción papal por la supremacía del rey.

Esta separación no implicaba ni un nuevo culto ni una nueva doctrina. A los ojos de muchos no se trataba de otra cosa que de uno de esos conflictos entre el rey y el papa, que habían sido tan frecuentes en la Edad Media y que hasta el emperador Carlos V, con toda su adhesión a la Iglesia, había tenido recientemente con Clemente VII. Así fue muy escasa la resistencia despertada por la innovación en la Iglesia inglesa, habituada a la más estricta sumisión por el régimen de Wolsey. Algunos recalcitrantes, como el obispo de Rochester, Juan Fisher, que defendió los derechos de la reina Catalina, y el jurista y político Tomás Moro, fueron ajusticiados.

Tomás Moro.

Tomás Moro es una de las figuras más nobles de toda la historia inglesa. Precoz y cultísimo, un humanista de fama europea, ganada sobre todo por su libro *Utopía,* descripción de una especie de estado ideal cuyo nombre ha pasado a todas las lenguas modernas, además un padre de familia modelo, siempre jovial e ingenioso en sociedad, había hecho una brillante carrera como *speaker* del Parlamento y en diversos cargos oficiales, hasta que Enrique VIII lo nombró lord canciller en substitución de Wolsey. Moro había abrigado la esperanza de poder reconducir al rey, que lo tenía en gran aprecio, por el camino recto, y cuando se convenció de que esto no era posible, se retiró a la vida privada. Se negó rotundamente a prestar el juramento por el que se reconocía la supremacía eclesiástica del rey, y esto le costó la vida. En 1886 fue beatificado por León XIII junto con otros cincuenta y tres mártires ingleses, y Pío XI lo canonizó al mismo tiempo que a Juan Fisher.

ESCANDINAVIA Y LOS PAÍSES BÁLTICOS

Los tres reinos del norte, Suecia, Noruega y Dinamarca, desde la unión de Calmar de 1397 estaban en unión personal bajo el rey de Dinamarca. El motivo de que Suecia se separara de la Iglesia fue el conflicto entre el arzobispo de Upsala, Gustavo Trolle (1515-1535), con el administrador imperial Sten Sture. Sture encarceló al arzobispo y le forzó a deponer el cargo, tras lo cual el papa lo excomulgó y dictó el entredicho contra Suecia. Seguidamente el rey Cristián II entró en Suecia y se hizo coronar rey por el arzobispo Trolle (1520). Luego Cristián hizo ajusticiar a dos obispos, adversarios de Trolle, y a otros grandes en la llamada matanza de Estocolmo. Entonces estalló la revolución en Suecia. Se disolvió la unión con Dinamarca, se proclamó rey al luterano Gustavo Wasa y el protestantismo fue introducido en el país. De todos modos, sólo en apariencia se trataba de una guerra de religión, pues también Cristián II se inclinaba hacia el luteranismo.

Sin embargo, Dinamarca siguió siendo católica durante algunos años. Cristián II fue expulsado en 1523, y hasta Cristián III (1534-1559) no se introdujo la reforma en Dinamarca, lo mismo que en Noruega e Islandia. El rey encargó a Bugenhagen, amigo y discípulo de Lutero, que redactara una constitución eclesiástica como la que se había implantado en los estados protestantes. Los escandinavos procedieron con gran habilidad en la implantación de la nueva religión, pues instruidos por la experiencia alemana, conservaron la forma exterior del culto católico, con lo que el pueblo apenas se dio cuenta del cambio.

En los estados bálticos, sometidos a los caballeros teutónicos, la apostasía empezó en 1525, cuando el gran Maestre Alberto de Brandenburgo convirtió la Prusia oriental en un ducado secular. Su hermano Guillermo, arzobispo de Riga desde 1539, introdujo la reforma en Livonia. El resto del estado de la orden, Curlandia y Estonia, siguió católico hasta 1562. En este año el maestre Gotardo de Ketteler hizo de Curlandia un ducado secular, adepto de la confesión de Augsburgo, y a imitación de Alberto de Brandenburgo lo puso bajo la soberanía feudal de Polonia. Estonia pasó a poder de Suecia, que desde hacía años había abrazado la fe protestante. También Finlandia, que pertenecía a Suecia, se hizo protestante con ésta.

Causas de la apostasía

Así fue como a mediados del siglo XVI una gran parte de Europa se separó de la Iglesia: Inglaterra, todos los países ribereños del Báltico y muchos estados del centro de Alemania. A ellos se unieron pronto los Países Bajos. Estos países formaban un bloque hasta cierto punto unitario, de modo que ahora la Iglesia se encontraba con una frontera geográfica en

el norte, que discurría hacia el este desde la desembocadura del Rin, del mismo modo como en el siglo VII el Islam había establecido una frontera en el sur. Pero aun dentro de estas fronteras la existencia de la Iglesia se veía amenazada en muchos puntos. También en Alemania del sur y en Suiza se habían separado regiones enteras, y por doquier aparecían islotes y centros luteranos o calvinistas: en la parte católica de Alemania, en Austria, Hungría, Transilvania, Polonia, Francia y Escocia. Totalmente católicas sólo seguían siéndolo Italia y España.

Numéricamente, la mayor parte de la población se mantenía fiel al catolicismo. A mediados del siglo XVI la población europea, sin Rusia y los países balcánicos, puede calcularse en unos sesenta millones de habitantes, de los cuales se habían separado de la Iglesia de quince a veinte millones, o sea casi un tercio. Nunca había sufrido la Iglesia una pérdida tan grande, ni siquiera en el siglo V, cuando se separaron de ella los nestorianos y los monofisitas, que en conjunto apenas contaban más de tres o cuatro millones. Tampoco puede comparársele el cisma de Bizancio, pues cuando se separó la Iglesia bizantina había menguado mucho el número de cristianos en los antiguos territorios griegos, y las estepas rusas, comparadas con lo que habían de ser más tarde, estaban aún casi despobladas.

¿Cómo pudo ocurrir una apostasía de tales proporciones, consumada además, en unos pocos decenios y sin una conquista exterior? Desde antiguo, esta pregunta ha dado que hacer a los historiadores de todas las tendencias.

No puede decirse —como a veces se hace— que en el seno de la Iglesia obraran fuerzas centrífugas ya desde tiempo atrás: desde el gran cisma, por no decir desde Aviñón. Justamente con ocasión del gran cisma la voluntad de unidad eclesiástica que animaba a los pueblos europeos se había manifestado como una especie de furor elemental. Esto fue lo que frustró el sínodo de Basilea, que nadie quería oir hablar de una nueva escisión de la Iglesia. Y desde entonces hasta Lutero habían pasado casi cien años.

La opinión más difundida es que la corrupción de la Iglesia en el siglo XV y principios del XVI había de conducir a la separación por una especie de necesidad natural. Al decir esto se piensa en primer lugar en la mundanización de la corte pontificia. En cierto modo, Lutero hubiera sido la reacción contra Alejandro VI. Pero esto es difícilmente defendible. En la Historia, sirven de muy poco las fórmulas simplistas como ésta. Abusos y corrupciones los ha habido siempre en la Iglesia, unas veces más y otras menos. La parábola del trigo y la cizaña es de aplicación en todos los tiempos. Las irregularidades en el gobierno de la Iglesia han dado lugar a frecuentes polémicas y actos de indisciplina, pero nunca a cambiar de religión, a la aparición de una herejía. Las numerosas herejías con que nos

encontramos en el curso de la historia eclesiástica, empezando con los gnósticos y los arríanos para terminar con los jansenistas, «viejos católicos» y modernistas, no fueron nunca reacciones contra abusos, nunca surgieron en tiempos y lugares en que la vida religiosa estuviera en decadencia, sino más bien fueron fruto de una atmósfera de elevada tensión religiosa.

Si la corrupción de la Iglesia hubiera sido la causa de la separación, entonces la línea de ruptura hubiera discurrido en muy distinto sentido. Los que hubieran vuelto la espalda a la Iglesia hubieran sido justamente los mejores elementos, al no encontrar en la vieja Iglesia posibilidad de satisfacer sus ansias ideales; y se hubieran separado para fundar una Iglesia nueva, más ideal y pura. Pero nadie dirá que fuera éste el caso. Cierto es que aun entre los reformadores que apostataron entonces había muchos idealistas; pero lo que ocurrió no fue en modo alguno una escisión del mundo en dos campos, el de los buenos y el de los malos. La línea de separación corría más bien a través de la masa, cortándola a capricho, dejando cosas buenas y malas a ambos lados.

Tampoco es acertado decir que la separación tuviera un carácter nacional y que en ella se expresara la índole de los pueblos, como si el catolicismo estuviera mejor adaptado al modo de ser latino y el protestantismo al germánico. La apostasía de Inglaterra nada tuvo que ver con el carácter germánico; que Francia volviera al seno de la Iglesia después de estar a punto de separarse, no dependió en absoluto de su espíritu latino. En Alemania tan germanos eran los de un lado como los de otro de la línea. Además, si se pretende hacer del luteranismo una creación germánica, hay que conceder al menos el carácter latino del calvinismo.

Es también totalmente desacertado decir que el catolicismo se aviniera poco con el carácter alemán. Toda la Edad Media alemana es prueba de lo contrario. El alemán que así hable, debería renegar de todo el pasado de su nación, de sus emperadores católicos, de sus caballeros y cruzados, de sus pensadores y místicos, de las catedrales alemanas y de los santos alemanes. La más católica de todas las devociones, la devoción al santo sacramento y el culto a la Virgen echaron en Alemania raíces más tenaces que en ninguna otra parte. La fiesta del Corpus Cristi es casi una fiesta alemana, nacida en Lieja, entonces ciudad imperial, y difundida en los Países Bajos antes de que el papa la estableciera en toda la Iglesia.

Poco ayudan estos tópicos para acercarse al núcleo de la verdad histórica. La historia es obra de los individuos. No obra en ella ningún *fatum,* no obedece a leyes necesarias ni sigue una evolución ciega. De no haber aparecido Lutero, o de haber éste procedido de otro modo, la historia de Alemania hubiera tomado un rumbo distinto, y si Enrique VIII hubiera podido dominar sus pasiones, Inglaterra no hubiese sucumbido a la apostasía. La responsabilidad auténtica incumbe a los príncipes

individuales, a los electores de Sajonia y Brandenburgo, al landgrave de Hessen, al gran maestre de la orden teutónica, a los reyes de Suecia, Dinamarca e Inglaterra.

Si la corrupción de la Iglesia hubiera debido conducir necesariamente a la separación, entonces el resultado habría sido el mismo en todas partes. Pero la tan decantada corrupción existía tanto en los países y estados que al final quedaron fieles al catolicismo, como en los otros. También aquí la cosa dependió de los individuos singulares. Allí donde el príncipe se mantuvo católico, como en Baviera, o donde hubo personas que opusieron resistencia, como en Colonia, también la población siguió siendo católica.

En lo que afecta a Alemania, apenas habrá hoy un solo alemán que no lamente la división religiosa de su país. El católico lamentará que se produjera la Reforma, el protestante que ésta no consiguiera imponerse del todo. Pero todo el mundo lamenta la partición, pues representó para Alemania una desgracia peor que la derrota en dos guerras mundiales.

XII

LA RESTAURACIÓN

En la historia de la Iglesia los grandes pueblos se suceden unos a otros en el papel de conductores. En los siglos X y XI el pueblo elegido era Alemania, en el siglo XIII Francia. A fines del XV y durante todo el XVI empuñó las riendas un pueblo que hasta entonces se había mantenido casi al margen de los demás: España. Durante largo tiempo se había venido preparando para este papel de hegemonía.

España bajo Fernando e Isabel.

Desde el retroceso de los árabes en el siglo XII y principios del XIII existían en la península ibérica cuatro reinos: Portugal (reino desde 1139), Castilla, Aragón y, al nordeste, la pequeña Navarra. En Castilla y Aragón reinaban en el siglo XV dos líneas de la misma dinastía: Enrique III (f 1406) era rey de Castilla, y su hermano Fernando (f 1416) lo era de Aragón y Sicilia. La nieta de Enrique, Isabel, casó en 1469 con el nieto de Fernando de Aragón, Fernando II, y a partir de entonces quedaron unidos ambos reinos. El último resto del dominio moro, el reino de Granada, fue conquistado en 1492; en 1515 Navarra se juntó también a Castilla, de modo que la península entera, con la única excepción de Portugal, quedó unida en una sola monarquía.

Al mismo tiempo que la unión dinástica tuvo efecto la transformación de un estado feudal de tipo medieval en un estado territorial administrado por una jerarquía de funcionarios. Ésta fue la obra de la extraordinaria pareja de soberanos Fernando e Isabel, que hicieron de España una gran potencia europea y la elevaron también a una gran potencia militar gracias a su Gran Capitán, Gonzalo Fernández de Córdoba. Fernando era un hombre tan falto de escrúpulos como los demás príncipes del renacimiento, pero los superaba en dotes de gobernante; Isabel era una figura ideal, la mujer fuerte de la Escritura, educada en el humanismo, profundamente piadosa, virtuosa y de costumbres intachables. Mérito suyo fue que el auge político de España fuera de la mano con el religioso.

Dos grandes príncipes de la Iglesia dirigieron uno después de otro la vida eclesiástica española. El primero fue don *Pedro González de*

Mendoza, hijo del famoso poeta marqués de Santillana. En 1473 fue nombrado cardenal y canciller de Fernando e Isabel, en 1482 arzobispo de Toledo y primado de España. Fue un gran pastor de almas, compuso un catecismo y fundó muchas instituciones pías y magníficos edificios religiosos. Era el tiempo del primer renacimiento español, conocido con el nombre de estilo plateresco por la finura de sus elementos decorativos. A su muerte en 1495 Mendoza tuvo por sucesor al franciscano *Jiménez de Cisneros,* confesor de Isabel, que aún había de superarle en importancia. Ante todo, Cisneros fue un gran promotor de los estudios. En 1500 fundó la universidad de Alcalá. En la ciencia bíblica es conocido como editor de la primera políglota (1514).

La preocupación por mantener la unidad y la pureza de la fe llegó algunas veces a la dureza. En el año 1492 fueron expulsados del territorio español los judíos. Parte de ellos emigró a los Países Bajos, y parte al Oriente, donde aún hoy se encuentran judíos que hablan español. Los judíos y mahometanos que habían aceptado el bautismo, siguieron siendo vigilados con desconfianza por la Inquisición.

Si afortunados fueron Fernando e Isabel en las tareas políticas de su largo reinado, les persiguió en cambio la desdicha en su vida de familia. De su descendencia sólo dos hijas llegaron a la madurez. La más joven, Catalina, se casó, para su desgracia, con Enrique VIII de Inglaterra; la mayor, heredera de la corona española, poco después de su matrimonio con Felipe de Habsburgo, hijo del emperador Maximiliano, fue víctima de una incurable perturbación mental. Felipe murió ya en 1506, y así, a la muerte de Fernando el Católico, ocurrida en 1516, el hijo de Juana la Loca y nieto del emperador, Carlos V, que entonces contaba dieciséis años, heredó las coronas de Castilla, Navarra, Aragón, Sicilia y Nápoles, y al morir Maximiliano tres años después, recibió también todos los dominios austriacos, más los Países Bajos y la corona imperial alemana. España, que desde 1492 había también adquirido amplias posesiones en América, se había convertido en un imperio mundial. La cultura y las costumbres españolas imprimieron su sello especial a todo el siglo XVI europeo, desde el arte militar hasta la moda en el vestir y el «ceremonial cortesano español», el cual, empero, era de origen borgoñón y no había entrado en España hasta Carlos V.

España en el siglo XVI.

A principios del siglo XVI la población española debía ser de unos diez millones de almas, y parece que siguió aumentando durante un tiempo a despecho de la emigración a América, aunque la cifra de diecisiete millones que últimamente se ha dado para fines del siglo XVI es probablemente exagerada. La floración religiosa, iniciada bajo el gobierno

de Fernando e Isabel, persistió todavía durante todo el siglo XVI. La teología española ocupó el lugar que en la Edad Media había tenido París. Fueron sobre todo los dominicos los que destacaron en este campo: Francisco de Vitoria (f 1546) y su discípulo Melchor Cano (f 1560), el fundador de aquella rama de la ciencia teológica que hoy llamamos teología fundamental; Domingo de Soto (f 1560); Bartolomé de Medina (f 1581), fundador del sistema probabilista en la moral; finalmente el pugnaz Domingo Báñez (f 1604). Hacia fines del siglo los jesuitas pudieron presentar también importantes figuras: el discutido Luis Molina (f 1600), el agudo Gabriel Vázquez (f 1604) y el más famoso de todos, Francisco Suárez (f 1617). Entre los escritores ascéticos hay que nombrar el dominico Luis de Granada (f 1588) y el jesuita Alfonso Rodríguez (f 1616).

Mas ante todo España era en aquel tiempo una tierra de santos. Estrellas de primera magnitud son, además de san Ignacio de Loyola (f 1556) y san Francisco Javier (f 1552), los dos reformadores de la orden carmelita, santa Teresa de Jesús (f 1582) y el doctor de la Iglesia san Juan de la Cruz (f 1591). Junto a ellos se alinean los franciscanos san Pedro de Alcántara (f 1562) y san Pascual Bailón (f 1592), el agustino santo Tomás de Villanueva (f 1555, siendo arzobispo de Valencia), san Francisco de Borja, duque de Gandía antes de su ingreso en la Compañía de Jesús (f 1572), el beato Juan de Ávila, apóstol de Andalucía (f 1569).

Felipe II.

Soberano de España fue en la segunda mitad del siglo XVI (1556-1598) Felipe II, una de las más grandes figuras de la historia moderna y al mismo tiempo una de las más injustamente tratadas. En Alemania, por culpa del famoso drama de Schiller *Don Carlos,* completamente antihistórico, Felipe II es considerado casi como un monstruo, y quizás aún más en Inglaterra: personificación de todo el obscurantismo, crueldad y espíritu reaccionario que gratuitamente se ha atribuido a la Iglesia católica. El Felipe II real era muy distinto. Parecido a su padre Carlos V en muchos rasgos de su carácter, grave, taciturno, solitario, le superaba todavía en el sentimiento de su responsabilidad y en el vivir totalmente entregado a sus deberes; poseía, además, una gran capacidad de trabajo y, a diferencia de su belicoso padre, no tenía ninguna afición a la milicia. Felipe II era profundamente religioso. En su palacio-convento del Escorial, que se hizo construir en un lugar solitario, pasaba muchos días en oración y meditación silenciosa. Llegado el caso, sabía también ser duro e inflexible, y fue la desesperación de alguno de los papas que con él tuvieron que tratar. En política cometió no pocos errores. Pero éstos no eran producto de su ambición de poderío o de orgullo, defectos de los que estaba casi enteramente

libre, sino de su elevado sentimiento de responsabilidad. Temblaba en presencia de Dios, pero se concebía a sí mismo como un delegado de Dios, sólo responsable ante él. En su familia Felipe II fue muy desgraciado; mas no fue culpa suya que sus sucesores fueran unos gobernantes incapaces, que en el siglo siguiente hicieron decaer a España de la altura a que él la había llevado. Que Felipe II haya esquilmado a España hasta su completo agotamiento, es uno de tantos tópicos arbitrarios que sobre la historia española circulan en el extranjero.

Sería exagerado decir que la renovación eclesiástica en la época de la restauración fue obra exclusiva de España. Pero sí fue una gran suerte para la Iglesia que en el siglo XVI existiera al menos una gran potencia que hubiera quedado totalmente indemne de la herejía, y que este país estuviera en condiciones de aportar a la Iglesia, en el momento de su peor crisis, abundantes energías para su regeneración.

Paulo III

Aunque no existiera ningún nexo causal entre la mundanización del gobierno papal a partir de Sixto IV y la gran apostasía del Norte, de todos modos a ningún espíritu clarividente que tomara a pechos la causa de la fe y de la Iglesia, podía ocultársele que las cosas no podían seguir de aquel modo. Tales espíritus no faltaron desde principios del siglo XVI, y de hecho la Iglesia, desde mediados del siglo, experimentó en todos los campos un auge impresionante. A este movimiento ascendente se le ha dado el nombre de Contrareforma, y este término está ya tan generalizado, que resulta muy difícil substituirlo. Más acertado es, sin embargo, el nombre de restauración católica, usado sistemáticamente por Pastor en su *Historia de los papas*. Pero de cualquier modo que designemos este período, una cosa ha de quedar clara, y es que el progreso hecho por la vida eclesiástica no fue en modo alguno una reacción contra la apostasía del Norte. Justamente empezó en los países que menos afectados fueron por la reforma, en España y en Italia.

A Clemente VII siguióle un papa cuyo pontificado representa un importante jalón en la historia de la Iglesia: Paulo III (1534-1549). No es que el progreso fuera debido a él solo, o a él principalmente. La tarea era superior a las fuerzas de un solo papa. Pero lo que sí fue mérito de Paulo III fue iniciar decididamente el nuevo rumbo de la Iglesia. Él fue el timonel que hizo virar la nave, hasta entonces juguete de los vientos, y realizó la maniobra adecuada en el momento oportuno.

Alejandro Farnesio se había criado todavía en el mundano ambiente de la Roma renacentista. Hijo de noble familia, su madre era una Gaetani, y su hermana Julia, llamada La Bella por su belleza, casó con un Orsini. A

los veinticinco años Alejandro VI le había hecho cardenal, no por sus méritos, sino en atención a ser hermano de Julia, que gozaba de gran favor ante el papa. En aquel tiempo Farnesio no llevaba una vida mejor que tantos otros en la corte papal. Tenía una amante, y de ella un hijo, Pedro Luis, destinado más tarde a desempeñar un papel en la historia. Su conducta mejoró con el tiempo, sobre todo después de recibir las órdenes en 1519. Su inteligencia, experiencia y habilidad en los negocios le aseguraron, ya bajo León X, un importante puesto en el colegio cardenalicio. En el conclave de 1523 estuvo a punto de ser elegido papa. Clemente VII al morir lo recomendó como su único sucesor posible. Su elección tardó sólo unas horas.

Acaso sea Paulo III uno de los hombres más inteligentes que han ocupado la silla de san Pedro. Conocemos su aspecto por los muchos retratos que pintó Ticiano: exteriormente un anciano —tenía sesenta y seis años al ser elegido, y murió a los ochenta y uno—, de pequeña estatura, encorvado y con aire de cansancio, con larga y canosa barba, pero de ojos fulgurantes y apasionados. Y, en verdad, apasionado lo era Paulo III, aunque siempre dueño de sí mismo. Excelente conocedor de los hombres, era un maestro en el arte de descubrir las personas de valía y situarlas en el lugar debido. Como papa tenía un gran defecto: una excesiva preocupación por su familia. En esto se movía aún en la órbita de los Róvere y los Borja. A su hijo, Pedro Luis, le dio el ducado de Parma, que desde los tiempos de Julio II formaba parte de los Estados de la Iglesia, por lo que se vio implicado en peligrosas querellas políticas. Los Farnesio siguieron siendo duques de Parma hasta su extinción en 1731. La última Farnesio murió viuda de Felipe V de España. De los tres hijos de Pedro Luis, nietos del papa, Octavio debía heredar el ducado, y casó con Margarita, la hija natural de Carlos V. Los otros dos, Alejandro y Ranuccio, recibieron muy jóvenes la púrpura cardenalicia. Ranuccio murió prematuramente; Alejandro llegó a ser con el tiempo un príncipe de la Iglesia extraordinariamente digno y capaz.

Reforma del colegio cardenalicio.

Paulo III empezó la reforma por el punto de donde había venido todo el mal, o sea el colegio cardenalicio. Sus nombramientos de cardenales causaron sensación. Ya en 1535 hizo cardenal a Juan Fisher, que aguardaba en la cárcel el momento de subir al cadalso. Este nombramiento de nada podía servir a la Iglesia, pero poseía una significación simbólica. Vinieron luego Simonetta, Caracciolo, el benedictino Cortese, hombres de espíritu profundamente eclesiástico y destacando entre todos el noble Gaspar Contarini, seglar y consejero de Venecia. Al año siguiente obtuvieron el capelo el fundador de los teatinos, el ascético Juan Pedro Carafa, cuyo sólo

nombre, como el de Contarini, equivalía a todo un programa; el piadoso Sadoleto, destacado humanista; Reginaldo Pole, emparentado con la casa real inglesa, amigo de Contarini, y espiritualmente afín a él; Juan del Monte, el futuro papa Julio III; en 1538 el gran teólogo español Juan Álvarez de Toledo, de la orden de santo Domingo; en 1539 Pedro Bembo, uno de los más grandes humanistas de su tiempo, que después de una juventud ligera llevaba entonces una vida ejemplar; el diligente, erudito y santo Marcelo Cervini, que había de ser el segundo sucesor de Paulo III; en 1542 el eminente dominico Tomás Badía, al igual que Contarini protector de san Ignacio de Loyola y de su orden; Juan Morone, una de las mejores cabezas políticas que entonces poseía la Iglesia; en 1544 el obispo de Augsburgo, Otón Truchsess de Waldburg, uno de los primeros obispos alemanes que empeñaron todas sus energías contra el movimiento herético.

Paulo III hizo además cardenales a toda una serie de otras personalidades de importancia apenas inferior a los nombrados, con lo que el colegio en pocos años volvió a ser lo que debía haber sido siempre: un espejo de talento y méritos, de ciencia y santidad de vida, de visión política y de afanes pastorales.

Con sus mejores cardenales formó Paulo III una comisión encargada de elaborar proyectos de reforma. El alma de esta comisión fue, hasta su prematura muerte (en 1542), el cardenal Contarini. Sus trabajos constituyeron la base para los decretos de reforma del concilio de Trento.

Preparación del concilio.

Mientras los protestantes alemanes se hacían todavía la ilusión de pertenecer a la Iglesia universal, nadie reclamó la celebración del concilio con mayor insistencia que ellos. A este deseo se unieron después los católicos de todos los países. La convicción de que un concilio y sólo un concilio podía poner remedio a la situación, procedía del período conciliar del siglo XV.Pero el papa debía atender a que no se repitieran los sucesos de Pisa, Constanza y Basilea, y a que el concilio no acabara irrogándose la suprema autoridad en la Iglesia.

Poco después de su entrada en cargo, Paulo III llamó a Roma al nuncio apostólico en Viena, Vergerio, para que le informara sobre la situación en Alemania. Para que nadie le molestase, el papa se retiró con él a la Villa Magliana. Vergerio quedó estupefacto al darse cuenta de lo mal informada que la curia estaba de los asuntos alemanes. Una vez el papa se hubo instruido a fondo, envió a Vergerio a visitar a los príncipes alemanes para invitarles al concilio, que debía celebrarse en Mantua. Vergerio fue a Berlín, donde se entrevistó con el elector Hohenzollern Joaquín II, que aún no se había pasado abiertamente al luteranismo; luego se trasladó a Wittenberg, para ver a Lutero. El nuncio le halló arrogante, casi

demoníaco, pero obtuvo de él la promesa de presentarse en Mantua. Poco sospechaba entonces Vergerio que, trece años más tarde, él mismo se pasaría al protestantismo.

Es posible que la promesa de Lutero de asistir al concilio hubiera sido hecha en serio; valor personal nunca le faltó. Pero los príncipes de la Liga de Esmalcalda decidieron ya entonces no acudir al concilio, ni siquiera reconocerlo. Los afianzó en su actitud Enrique VIII, que había ya roto con la Iglesia, y también Francisco I, que, aunque católico, deseaba el fracaso del concilio, porque temía que su celebración redundara en un aumento de poder para su antiguo enemigo Carlos V.

A la antigua rivalidad entre Francisco I y Carlos V vino a añadirse, desde la muerte en 1535 del último Sforza, la cuestión de Milán. Los dos soberanos hacían valer sus derechos sobre este ducado. A Paulo III no le gustaba ninguno de los dos, pero se hubiera conformado con un príncipe francés. Estalló la guerra, con lo que no había que pensar en reunir un concilio. Al fin, Paulo III se trasladó personalmente a Niza y negoció allí separadamente con ambos soberanos. Consiguió al menos que cesaran las hostilidades.

Surgieron entonces nuevas dificultades por parte del duque de Mantua. Para celebrar el concilio en su capital puso tales condiciones que el papa tuvo que buscar otra ciudad. Ésta debía ser fácilmente accesible a los alemanes, sin encontrarse, empero, ni en territorio imperial ni dentro de los Estados de la Iglesia. Paulo se decidió por Vicenza, que pertenecía a Venecia. Los legados papales entraron solemnemente en Vicenza, pero apenas compareció nadie más, y el papa tuvo que suspender el concilio antes de que pudiera inaugurarse. En aquel momento ni el emperador ni su hermano sentían el menor interés por el concilio. Lo único que les importaba era llegar a la unión con los protestantes, y confiaban en poder obtenerla con tratados y deliberaciones religiosas.

En el año 1542 Paulo III, que quería celebrar el concilio a toda costa, dio un muevo paso para acercarse a los alemanes: trasladó el sínodo a territorio imperial, a Trento. Como legados envió a su mejor diplomático, Morone, y al cardenal inglés Pole, cuya actitud conciliadora era generalmente conocida. Sólo se presentaron unos pocos prelados. El enviado del emperador, Granvela, no hizo sino poner dificultades. En la participación de Francia no había que pensar, mientras no estuviera resuelto el conflicto con el emperador. Así el papa tuvo que suspender una vez más el concilio.

Inauguración del concilio.

Finalmente, en el año 1544 Carlos V y Francisco I resolvieron sus diferencias sobre la cuestión milanesa en el tratado de Crespy. Ambos se

declararon entonces en favor del concilio, y así el 13 de diciembre de 1545, más de diez años después de la primera convocación, pudo inaugurarse solemnemente. Presidentes eran los cardenales legados Monte, Cervini, Pole. Al principio sólo asistían veinticinco obispos, además de cinco generales de órdenes, entre ellos el eminente Seripando, general de los eremitas de san Agustín, la orden a la que había pertenecido Lutero.

Inmediatamente surgieron dificultades a propósito del orden en que debían tratarse las materias. El papa deseaba que ante todo se dictaran definiciones dogmáticas para poner en claro los puntos doctrinales discutidos. Carlos V quería dejar para más tarde las cuestiones teológicas, para no excitar a los protestantes, y proponía que se aprobaran primero los decretos de reforma, para demostrar ante los protestantes la buena voluntad de la Iglesia. Al fin se convino que en cada sesión se adoptaran contemporáneamente decretos dogmáticos y de reforma.

En el año 1546 se celebraron dos sesiones. En la primera, que es contada como la cuarta del concilio, se promulgó el decreto sobre el canon de la sagrada Escritura, y en la quinta el decreto sobre la doctrina del pecado original. El tiempo intermedio entre las dos se llenó con deliberaciones teológicas. Había aumentado el número de obispos asistentes, muchos de los cuales habían traído sus asesores teológicos. Al año siguiente se presentaron también los enviados del rey de Francia. En la sexta sesión se aprobó el decreto sobre la justificación, que era el punto central de toda la polémica doctrinal. Este decreto dogmático es una obra maestra en su género, prudente y claro. En la séptima sesión se decidió la doctrina católica sobre los sacramentos en general y sobre el bautismo en particular. Entonces se produjo una interrupción.

La desdichada cuestión de Milán había dado lugar a un nuevo conflicto, esta vez entre el emperador y el papa. A Paulo III le hubiera gustado hacer duque de Milán a su hijo Pedro Luis, que era ya señor de Parma y Plasencia. Gonzaga, el gobernador imperial de Milán, creyó prestar un buen servicio al emperador haciendo asesinar a Pedro Luis Farnesio. Paulo III, herido en lo más vivo por el crimen y sospechando, no sin motivo, que éste no se había perpetrado sin connivencia del emperador, cansado además, y ya de antes, de la excesiva presión que Carlos V ejercía en Trento, trasladó el concilio a Bolonia, o sea, a territorio de la Iglesia. Esto irritó sobremanera al emperador, el cual se retiró del concilio, en el preciso momento en que infligía en Mühlberg una decisiva derrota a la Liga de Esmalcalda. Antes de que pudiera llegarse a una reconciliación entre el emperador y el papa, murió Paulo III.

La conducta de Paulo III en la cuestión milanesa y el traslado del concilio, que equivalía a su disolución, fueron sin duda errores graves. Sin embargo, queda para Paulo III el mérito de haber llevado a efecto el concilio, sobreponiéndose a todas las dificultades, y de haberle fijado el

método de trabajar más acertado. Sus sucesores pudieron recoger, en mejores circunstancias, la cosecha que él había sembrado.

Fundación de nuevas órdenes

El nombre de Paulo III va ligado a la oleada de nuevas órdenes de clérigos regulares, como el de Inocencio III lo está al movimiento mendicante. Ya en tiempos de León X había surgido en Roma una hermandad de sacerdotes y seglares piadosos, con el nombre de «Oratorio del Amor divino», que tenía su centro en la pequeña iglesia de san Jerónimo de la Caridad, aún hoy existente. El propósito principal de estos hombres era difundir la práctica de la comunión frecuente, que entonces era casi desconocida. Círculos análogos se formaron en el norte de Italia, en Verona, Vicenza, Brescia, Venecia. Muchos de los hombres surgidos de estos grupos figuraron entre los más destacados paladines de la restauración en Italia: Juan Mateo Giberti, que desde su puesto de obispo dé Vicenza actuó como celoso reformador mucho antes del concilio de Trento, y al que Carlos Borromeo tomó más tarde como modelo; Lippomano, un escritor popular muy leído y también obispo de Vicenza y luego de Bérgamo; el piadoso humanista Juvenal Manetti; los cardenales Sadoleto y Carafa, y finalmente san Cayetano de Tiene.

El Oratorio del Amor divino no era una orden propiamente dicha, ni tenía una organización fija. Pero Cayetano y Carafa sí fundaron una orden auténtica, y de un tipo totalmente nuevo: sacerdotes que se entregaban a la cura de almas, sin someterse a las prácticas y rigores monacales y apenas distinguiéndose exteriormente de los sacerdotes seculares que hacían vida en común. Se llamaron simplemente «clérigos reformados» o «clérigos regulares». Más tarde, cuando Carafa fue obispo de Chieti, la antigua Theate Marucinorum, se adoptó la costumbre de dar el nombre de «teatinos» a los adeptos de la orden del obispo de Theate. La nueva orden fue aprobada en 1525 por Clemente VII, y se reveló eficaz ya sólo por el ejemplo que daba de una vida estrictamente clerical. El nombre «teatino» se convirtió en programa, en consigna, y los espíritus mundanos hablaban de «teatinismo» en el sentido de «beatería».

Aconsejado por Carafa, san Jerónimo Emiliani fundó en el norte de Italia una orden similar de clérigos regulares, que de una pequeña ciudad cercana a Bérgamo tomó el nombre de «somascos». Paulo III la aprobó en 1540. Mayor importancia obtuvo una nueva orden de clérigos, fundada en Milán por san Antonio Zaccaría, conocida por «barnabitas», del nombre de su primera iglesia; Paulo III la aprobó en 1535.

La Compañía de Jesús.

Pero la orden de clérigos regulares que mayor difusión había de alcanzar fue la Compañía de Jesús u orden de los jesuitas, aprobada por Paulo III en 1540. Fue su fundador *San Ignacio de Loyola,* un caballero español oriundo del País Vasco. Ignacio, o Íñigo, había sido gravemente herido en el sitio de Pamplona de 1521; obligado a guardar cama durante largo tiempo, la lectura de vidas de santos operó en él una conversión y se decidió a consagrar su vida al servicio de Dios. Instruido en los elementos de la vida de piedad por los benedictinos catalanes de Montserrat, en 1523 emprendió él sólo una peregrinación a Palestina, para, según el antiguo espíritu de los cruzados españoles, dedicarse a convertir mahometanos. Pero los franciscanos que la Iglesia había designado como custodios oficiales de los Santos Lugares, no querían saber nada de predicadores espontáneos y enviaron a su casa al peregrino. Ignacio comprendió que necesitaba ordenarse de sacerdote y empezó a estudiar, primero en Barcelona, luego en las universidades de Alcalá y Salamanca, y finalmente en París. Entre los estudiantes de la Sorbona encontró compañeros de grandes dotes, entre ellos el piadoso saboyano Pedro Fabro, el inteligente español Laínez, destinado a desempeñar un gran papel en el concilio de Trento, y otro que había de ser uno de los más famosos santos de la Edad Moderna: Francisco Javier. Con estos y otros compañeros, en 1534 Ignacio hizo en Montmartre los votos de la orden. Al propio tiempo se comprometieron a realizar un viaje a Tierra Santa, probablemente no para quedarse allí, sino sólo como peregrinación. Viéndose frustrado este plan por la guerra de Venecia contra los turcos, los compañeros, que entretanto habían recibido las órdenes, se trasladaron a Roma para ponerse a disposición del papa. Paulo III, aconsejado por Contarini, aprobó la nueva orden y empezó en seguida a servirse de sus miembros. A instancias del rey de Portugal envió en 1540 a Francisco Javier a la India. En 1543 ingresó en la orden el primer alemán, san Pedro Canisio, y en 1548 el duque de Gandía, san Francisco de Borja, biznieto de Alejandro VI y amigo personal de Carlos V; el ingreso de este último causó sensación en toda Europa.

San Ignacio de Loyola.

Ignacio de Loyola es una de las grandes figuras de la historia eclesiástica, un eslabón de la gran serie formada por San Benito, san Romualdo, san Bernardo, san Francisco y santo Domingo, y no sólo por ser fundador de una gran orden, sino por su personalidad. No se trataba, sin embargo, de una personalidad brillante. No tenía ni el hechizo de la elocuencia, como san Bernardo, ni el encanto ingenuo e infantil de un san Francisco de Asís. En él predomina lo objetivo, la norma, el fin. Su fin era acercarse lo más posible a Dios, y acercar a los demás. Su fórmula «todo a

la mayor gloria de Dios» no es expresiva de una ambición de dominio eclesiástico, sino del afán de cumplir en todo la voluntad divina, pues Dios no quiere otra cosa que su propia gloria. Donde mejor se comprende a san Ignacio es en su libro de *Ejercicios,* que según una famosa frase de san Francisco de Sales, ha hecho más santos que letras contiene.

Por su libro de *Ejercicios* espirituales san Ignacio se ha convertido en uno de los clásicos de la vida religiosa. No, empero, en el sentido de haber creado una nueva espiritualidad. En los *Ejercicios* no se plantea ningún problema nuevo o particularmente importante. Es un manual del cristianismo corriente, del heroísmo cristiano natural y espontáneo.

En cierto sentido, san Ignacio se ha eclipsado detrás de su creación, la orden de los jesuitas. Sobre esta orden se ha acumulado, en el decurso del tiempo, una tal montaña de leyendas, por obra de amigos y enemigos, que a veces hasta a los católicos les resulta difícil hacerse de ella un concepto adecuado. Los jesuitas no eran ni son ninguna sociedad secreta, ninguna masonería católica, ningún estado mayor, ningún movimiento o corriente religiosa dentro de la Iglesia. Son, simplemente, una orden religiosa. No hay en ellos más misterios que los que pueda haber en los capuchinos, en los benedictinos o en los misioneros de Steyl. Tampoco tienen el carácter militar, al menos si por militar se entiende instrucción de reclutas, espíritu de reto y de agresión. Si a su cabeza está un general, como al frente de las demás órdenes, este título no es más que el término latino: *Praepositus generalis.* La importancia de los jesuitas dentro de la historia eclesiástica consiste simplemente en los grandes méritos contraídos por muchos de sus miembros en los más diversos campos, y desde el principio. Pero del mismo modo que en la historia del arte no existe un «estilo jesuita», como muchos han querido imaginar, tampoco ha habido ni hay dentro de la Iglesia una orientación religiosa específicamente jesuítica.

Importancia de los clérigos regulares.

La nueva forma de los clérigos regulares significó una importante ampliación de las posibilidades de la vida de religión. Al renunciar a muchos de los rigores de las reglas monásticas, las nuevas órdenes cobraron mayor movilidad y facilidad de adaptación. Significaba ya un considerable ahorro de tiempo y energía la substitución del régimen capitular por el monárquico. Muchos asuntos que en las órdenes antiguas debían resolverse por vía jurídica, se solucionan en las nuevas por vía administrativa, mucho más simple. Es verdad que esto supone en sus miembros cierto espíritu de renuncia; su intervención en las tareas de gobierno es muy escasa, y casi nunca tienen voz y voto. La introducción de los votos llamados simples, que en la mayoría de las nuevas órdenes substituyen a los solemnes, facilita la solución de las cuestiones

disciplinarias, ya que según el derecho canónico los votos simples son fácilmente dispensables y por tanto las órdenes pueden desprenderse sin dificultad de elementos poco aptos. Puede afirmarse, por consiguiente, que a partir del siglo XVI el sistema entero de las órdenes religiosas experimentó una transformación muy honda. Sin embargo, no hay que buscar ninguna conexión entre este cambio y la Reforma alemana. El nuevo tipo de orden y las distintas congregaciones surgidas, no fueron fundadas como una medida defensiva contra los protestantes, ni siquiera la de los jesuitas.

Los capuchinos.

Es también de esta época una orden que en breve tiempo había de ganar una gran popularidad, la de los capuchinos. No figuran entre los clérigos regulares, sino que son una rama de la orden franciscana. El deseo de volver a la primitiva pobreza y rigor predicados por san Francisco, había ya hecho surgir dentro de la orden un gran número de conventos y congregaciones reformadas. En el año 1525 Mateo de Bassi (Basci) emprendió una reforma de este tipo, con un carácter casi eremítico. Clemente VII confirmó en 1528 la unión de los nuevos pequeños conventos, los separó de los observantes y los sometió al ministro general de los conventuales, con un vicario general propio. El primer vicario general fue Mateo, el cual, empero, pronto abandonó su propia fundación para volver a los observantes. Su sucesor, Luis de Fossombrone, fue expulsado de la orden en 1536. El tercer vicario general, el santo Bernardino de Asti, consolidó la vacilante congregación, pero su sucesor, Bernardino Occhino de Siena, huyó de la orden en 1542 y se hizo calvinista. Parecía como si la Providencia quisiera demostrar que una orden podía nacer incluso con los más inadecuados medios. De todos modos, la apostasía de Occhino provocó una saludable crisis, no sólo entre los capuchinos, sino en toda Italia.

Crisis religiosa en Italia.

Occhino había sido discípulo del español Juan de Valdés, un piadoso seglar establecido en Nápoles que con su espiritualidad nebulosamente sentimental había atraído a muchas personas de intensa vida interior, sobre todo mujeres, entre ellas la noble poetisa Victoria Colonna. Los teatinos, con su sentido estrictamente eclesiástico, fueron los primeros en encontrar sospechosa esta nueva forma de piedad. Sin embargo, Valdés murió en 1541, en paz con la Iglesia. Occhino era entonces el más celebrado predicador de Italia; Giberti y otros partidarios de la reforma lo tenían en gran estima, como también Paulo III. Amigo de Occhino y animado por sus

mismos sentimientos era el canónigo de San Agustín Pedro Vermigli, predicador también famoso, que difundió sus ideas sobre todo en Luca. Cuando en 1542 Occhino y Vermigli fueron finalmente acusados de herejía en Roma, comprendieron que su juego estaba descubierto y huyeron a Ginebra, al lado de Cal vino. El escándalo fue grande, pero saludable. El incidente abrió los ojos a los idealistas que en su tiempo habían sido influidos por las doctrinas de Valdés, como Victoria Colonna, amiga de Miguel Ángel, Contarini y Pole.

Paulo III intervino con gran energía. A instancias de Carafa organizó la Inquisición en toda Italia, la cual, con la misma eficacia que la española aunque sin la dureza de ésta, disolvió los círculos heretizantes que se habían formado gracias a la actividad de Occhino y Vermigli. Así Italia fue salvada para la fe católica antes de que se produjera una apostasía de grandes proporciones. Por su parte, la orden capuchina, de la cual había partido la crisis, conoció seguidamente un gran florecimiento y se convirtió en uno de los principales factores del general auge religioso.

Hasta el fin del concilio de Trento

Julio III (1550-1555).

El conclave subsiguiente a la muerte de Paulo III constituyó una decepción para los reformistas. El cardenal Monte, que después de una encarnizada pugna de los partidos políticos, el imperial y el francés, fue elegido como candidato de transacción, no era ninguna figura ideal, sino un hombre mundano y amigo de los placeres. Ya desde el comienzo provocó un gran escándalo al nombrar cardenal a un licencioso muchacho de diecisiete años de su servidumbre, llamado Inocencio del Monte, lo cual dio lugar a las peores murmuraciones. Los paladines de la reforma, Carafa, Pole y otros, protestaron enérgicamente, pero en vano.

Con todo, Julio III comprendió que debía seguir por el camino desbrozado por Paulo III. Sus demás nombramientos de cardenales fueron acertados, protegió a los jesuitas e incluso consiguió vencer las dificultades que se oponían a la continuación del Concilio de Trento. En dos sesiones fueron aprobados los importantes decretos dogmáticos sobre la eucaristía y el sacramento de la penitencia. Pero la asamblea tuvo que ser disuelta de nuevo, al surgir un nuevo conflicto entre el emperador y el rey de Francia, provocado por la rebelión del elector de Sajorna.

Ojeada retrospectiva.

Vemos, pues, que el pontificado de Paulo III representó en muchos aspectos un punto crucial de la historia eclesiástica. Mucho faltaba aún para la perfección, y el propio Paulo III estaba lejos de ser un santo; pero la tarea había empezado con buenos augurios. Desde entonces había en la Iglesia un poderoso partido reformista, no ya secreto y subterráneo como en tiempos de León X y Clemente VII, sino a la luz del día y con partidarios hasta en la cumbre de la jerarquía, entre los obispos y cardenales; en realidad, no era ya un partido, puesto que el papa se había puesto a su frente con toda conciencia. Estaba abierto el camino para la renovación general de la Iglesia.

Marcelo II (1555).

A la muerte de Julio III los cardenales del partido rigurosamente eclesiástico estaban firmemente decididos a no tolerar componenda alguna. El elegido había de ser el mejor. El cardenal Pole, que había ya estado a punto de ser papa en el conclave anterior, quedaba descartado porque residía en Inglaterra como legado. Quedaban, como los mejores, Carafa y Cervini. Pero Carafa era tan temido, que todos se inclinaron por Cervini, y el propio Carafa empeñó toda su autoridad en favor de su colega mucho más joven. Así éste fue elegido en un conclave muy breve, y adoptó el nombre de Marcelo II. La reforma parecía finalmente un hecho, cuando a las tres semanas murió el nuevo papa. La impresión fue abrumadora. Seripando opinó que Dios había querido dar a entender que la salvación de la Iglesia no podía obtenerse con medios humanos.

Paulo IV (1555-1559).

Tampoco entonces se quiso elegir al ausente cardenal Pole. Carafa era temido de todos por su dureza, incluso de los más acérrimos reformistas. Además, Carlos V había interpuesto su veto, es decir, había hecho uso del derecho que tenían o creían tener los soberanos católicos de excluir del papado a los candidatos que no les fueran gratos. A pesar de todo, fue elegido Carafa, sobre todo gracias a la habilidad del joven cardenal Alejandro Farnesio, nieto de Paulo III.

Paulo IV contaba setenta y nueve años cuando fue elegido. Le parecía un milagro que él, que nunca había deseado la tiara, a quien nadie quería y ante quien todos temblaban, aun los más celosos, hubiera sido nombrado papa pasando por encima del veto del emperador, y ello agravó todavía la conciencia que tenía de su poder. Por lo demás, siempre había abrigado el más alto concepto de la dignidad y poderío del papado. Creía que podía mandar sobre reyes y pueblos al estilo de Inocencio III, sin darse cuenta del cambio que habían experimentado los tiempos. A pesar de haber

encanecido en los negocios de la Iglesia, en el fondo seguía siendo un monje totalmente ajeno al mundo.

Tomó por secretario a su sobrino Carlos Carafa, hombre taimado y sin escrúpulos, sin otro pensamiento que el de ganarse un principado para su familia, el de Nápoles o al menos el de Siena.

Paulo IV era un ardiente patriota italiano. Odiaba a Carlos V, al que no podía perdonar el saco de Roma, ni su supuesta inteligencia con los protestantes; odiaba sobre todo a los españoles, que oprimían a su patria napolitana y a los que tenía por una mezcla de judíos y mahometanos. Con el pretexto más fútil, declaró la guerra a España, incitado a ello por su sobrino. De seguro que Paulo IV creía contar con la ayuda de Francia. Pero Francia no demostró el menor deseo de comprometerse en una aventura italiana. Así el papa, con su minúsculo ejército, se enfrentó sólo como agresor contra el poderosísimo Imperio español. Felipe II, que entre tanto había recibido el gobierno de manos de su padre, hizo avanzar sobre Roma al duque de Alba, al frente de un poderoso ejército. El papa tuvo que hacer las paces a toda prisa, y pudo darse por contento de que su enemigo fuera Felipe II, quien no quería de él otra cosa sino que lo dejara en paz. Esta guerra, casi ridícula, que en realidad no fue más que una demostración militar, tuvo, sin embargo, un importante efecto. A partir de entonces quedó claro a los ojos de todos que el Estado Pontificio no era una potencia europea como había podido parecer en tiempos de Julio II y León X. Ha sido un bien para la Iglesia que, entre los medios puestos en práctica por el papado en la prosecución de sus fines pastorales, quedaran en lo sucesivo descartados todos los de carácter político-militar.

En la esfera eclesiástica Paulo IV fue el riguroso partidario de la reforma que siempre había sido. Sus nombramientos de cardenales fueron todos hechos teniendo en vista este objetivo: el teatino Scotti, el franciscano Dolera y un santo, el dominico Ghislieri, el futuro Pío V. Manejó la Inquisición con la misma extremosidad que en todo demostraba. Hasta hizo encarcelar al cardenal Morone, de cuya fidelidad a la Iglesia nadie podía sensatamente dudar, por sospechas de herejía. Al final, expulsó también del modo más inesperado y dramático a sus *nepotes,* junto con el cardenal Carlos Carafa.

Paulo IV es uno de aquellos hombres para los cuales fue una desgracia alcanzar la cumbre. Como fundador de una orden y como cardenal había prestado servicios extraordinarios, y acaso hubiera sido venerado como santo; como papa, defraudó casi todas las esperanzas.

Pío IV (1559-1565).

Aunque los Estados de la Iglesia hubieran quedado descartados como poder militar, no por ello había menguado el interés que los soberanos

católicos ponían en la elección de los papas. Felipe II, sobre todo, había de hacer todo lo posible para que no se eligiera a otro Paulo IV. Por sus presiones y gracias a la influencia decisiva de los cardenales Carlos Carafa y Alejandro Farnesio fue elegido Juan Ángel Médici con el nombre de Pío IV.

Tanto los contemporáneos como los historiadores posteriores se han lamentado de la presión que Felipe II ejerció, hasta el fin del siglo, sobre las elecciones papales. Conviene, empero, tener en cuenta que la situación que Felipe II ocupaba en el mundo y en la Iglesia, hacía inexcusable para los cardenales el tomar en consideración sus deseos e intereses. Y no puede negarse, por otra parte, que los papas elegidos bajo la presión de Felipe II figuran entre los mejores que jamás hayan regido los destinos de la Iglesia.

Pío IV, un milanés sin ningún lazo familiar con los Médicis de Florencia, como cardenal había destacado muy poco. Personalmente algo mundano, inteligente y moderado, era la exacta contrapartida de su predecesor. Siguiendo la mala costumbre de los papas renacentistas, en cuanto fue elegido hizo venir a su corte una gran cantidad de parientes, a los que colmó de rentas, prebendas y títulos. Pero entre ellos había uno que estaba destinado a ser el ángel custodio de Pío IV: *san Carlos Borromeo.* Pío IV le hizo cardenal y secretario de estado a los veintiún años, y no tuvo que arrepentirse de su elección. A san Carlos Borromeo pertenece el mérito de que el pontificado de su tío fuera tan beneficioso para la Iglesia. Pero Pío IV tiene el mérito no menor de haber dejado a su sobrino las manos libres en todos los asuntos y de haberlo sostenido siempre en todo, aunque más de una vez le arrancaran suspiros las «teatinerías» del joven.

Las dotes de Carlos Borromeo acaso no se elevaran por encima de lo corriente, pero era un trabajador incansable y de lo más concienzudo; aunque entregado de lleno a los más elevados ideales religiosos, no era entonces aún el riguroso asceta que fue más tarde, siendo arzobispo de Milán, había de imprimir su figura con rasgos indelebles en la historia eclesiástica. Con todo, su ejemplo obró prodigios en la corte papal. Gracias a él la curia adquirió aquel sello puramente eclesiástico y sacerdotal que tanto se había echado de menos durante el Renacimiento, y que no habían podido darle los breves pontificados de Marcelo II y Paulo IV.

Menos elogios merece Pío IV por el proceso que hizo celebrar contra los *nepotes* de su antecesor. Los Carafa se habían hecho merecedores de un severo castigo; el cardenal Carlos había abusado del más vergonzoso modo de la confianza de su anciano tío, empujándolo a la desdichada guerra contra España. Entre sus parientes inmediatos se habían cometido asesinatos, con su complicidad o connivencia. Pero el proceso fue conducido inicuamente. El fiscal Pallantieri era un notorio enemigo de los Carafa. El cardenal Carlos y su hermano, el duque de Paliano, fueron condenados a muerte y ejecutados, y los bienes de la familia confiscados.

El sucesor de Pío IV, san Pío V, restituyó más tarde los bienes a los Carafa y por su parte condenó a muerte al inicuo procurador, que entre tanto se había hecho culpable aún de otros desafueros. El proceso de los Carafa, aunque injusto de suyo, ejerció de todos modos un efecto favorable: los *nepotes* de los papas posteriores ya no ambicionaron entrar en posesión de estados soberanos, como los Róvere, Borja,

Médici, Farnesio, sino que se contentaron con riquezas y títulos nobiliarios. No es que en esta forma atenuada se hiciera loable el nepotismo, pero al menos no fue tan funesto para la Iglesia.

Fin del concilio de Trento.

La gloria de Pío IV se cifra en haber continuado y llevado a su feliz terminación el concilio de Trento. El infatigable Borromeo tuvo también esta vez que superar las más enfadosas dificultades diplomáticas, para que en 1562 pudieran reanudarse finalmente las sesiones. El número de padres era ahora mayor que antes. En la sesión vigesimoprimera tomaron parte más de doscientos prelados. En ella se promulgó el decreto sobre la comunión bajo las dos especies, que había sido uno de los puntos más discutidos. Se determinó que los laicos no estaban obligados a comulgar con las dos especies; bajo cualquiera de éstas se recibía el sacramento entero, y la Iglesia podía prescribir una determinada forma de recibirlo, que el individuo no podía cambiar a su capricho. Por lo demás, Pío IV ya antes había concedido el cáliz de los laicos a algunas provincias eclesiásticas alemanas, a saber, Maguncia, Tréveris y Estrasburgo, y luego a Bohemia y Hungría, cediendo a instancias de los príncipes católicos, los cuales esperaban así eliminar uno de los motivos de disensión con los protestantes. Pero no se obtuvo el resultado propuesto; la población católica sacó pocos beneficios de esta concesión, que los protestantes interpretaron como una debilidad. Finalmente fue revocada a instancias de los mismos príncipes que la habían solicitado.

La sesión vigesimosegunda trajo el decreto dogmático sobre el sacrificio de la misa y decretos de reforma referentes a la celebración del culto. La vigesimotercera sesión trató del orden sagrado y dictó decretos sobre la preparación de los futuros sacerdotes, especialmente mediante la fundación de seminarios. En la sesión vigesimocuarta se decidió la doctrina relativa al sacramento del matrimonio, al tiempo que se atenuaban los impedimentos canónicos, simplificando así el derecho matrimonial. En la sesión vigesimoquinta se publicó la doctrina sobre el purgatorio, el culto de los santos y las indulgencias. Hecho esto, los padres, convencidos de haber llevado a término el trabajo principal y de que el resto podía resolverlo el papa por la vía ordinaria, aceleraron el fin del concilio. Y puesto que tanto Borromeo como el propio papa deseaban también su conclusión, el 4 de

diciembre de 1563 el presidente, cardenal Morone, declaró cerrado el concilio en una sesión solemne. Al año siguiente Pío IV confirmó en una bula todos los decretos del concilio. Los decretos se imprimieron, y para su interpretación auténtica se nombró una congregación especial de cardenales.

Significación del concilio de Trento.

Tanto en duración como en trascendencia para la vida de la Iglesia, el concilio de Trento supera a todos los demás concilios ecuménicos. Su primitivo objeto, la reconciliación con los protestantes, no fue conseguido; pero en su alcance rebasó ampliamente este fin, impuesto por las circunstancias. Su obra principal consiste en haber arrojado luz sobre muchos problemas de la fe. A partir del concilio todo el mundo tuvo que contestar a la pregunta de si quería ser católico o no. No era ya posible mantenerse en una vacilante neutralidad, como tampoco lo era arreglarse un credo peculiar y personal. Además, la profundidad religiosa y la potencia teológica de los decretos del concilio de Trento constituían una palmaria demostración de que en modo alguno podía hablarse de una decadencia espiritual en el seno de la Iglesia. La marcha seguida desde el apogeo de la escolástica, desde santo Tomás y san Buenaventura, había sido en sentido ascendente, no descendente. De este modo el concilio vino a fortificar la confianza de los católicos en el magisterio eclesiástico y en la jerarquía.

A corroborar esta confianza en la organización jerárquica y sacramental se dirigen también los decretos de reforma. El sínodo estableció la obligación de residencia de los pastores de almas, en especial la de los obispos, y también su plena libertad en el ejercicio de su ministerio. Recomendó la frecuente celebración de sínodos diocesanos y provinciales, una cuidadosa selección y educación del clero, y dio normas detalladas para que el culto divino se celebrara con la debida dignidad. La preocupación que todo lo domina, es el cuidado de las almas. Podría, sin más ni más, calificarse al concilio de Trento como el concilio de la cura de almas sacramental. Su postura ante las órdenes religiosas es totalmente favorable. Abrigar una alta estima del estado religioso fue siempre una característica de un espíritu auténticamente católico. Muchos de los teólogos del Trento eran religiosos regulares, sobre todo dominicos, a cuya orden pertenecían muchos de los obispos allí congregados.

El concilio introdujo innovaciones decisivas en la organización de los beneficios eclesiásticos. Las viejas «prácticas financieras», que tanto habían dado que hablar desde los tiempos de Aviñón, expectancias, regresiones, accesiones, etc., fueron pura y simplemente abolidas, mientras se introducían enérgicas reformas en otros puntos y se prohibía la

acumulación de varias prebendas en una sola mano, lo que por lo demás resultaba ya imposible al establecerse la obligación de residencia. Por su parte, el papa estuvo totalmente de acuerdo en que tanto él como la curia perdieran con este motivo una gran parte de sus rentas.

Sería, en cambio, erróneo pensar, como a veces se hace, que el concilio de Trento imprimió un nuevo rumbo e infundió un nuevo espíritu a la vida religiosa. Le aportó, sí, claridad y limpieza, corroboró su valentía y su sentimiento de responsabilidad, pero no creó ningún tipo nuevo de santo. Ni era tampoco necesario. Trento representa un hito en la trayectoria de la Iglesia, no un viraje ni una ruptura.

LOS GRANDES PAPAS POSTERIORES AL CONCILIO DE TRENTO

Pío V (1566-1572).

Después que Pío IV hubo muerto en brazos de san Carlos Borromeo, los aunados esfuerzos de éste y del cardenal Farnesio impusieron la elección de un santo, el dominico Miguel Ghislieri, con el nombre de Pío V. Los romanos no se mostraron muy satisfechos con la elección: Ghislieri había sido amigo de Paulo IV, y era de temer que volvieran los tiempos de éste. Pío V lo sabía y comentaba bromeando: «Si Dios me ayuda, mi muerte les afligirá más de lo que les aflige ahora mi elección». Así ocurrió, en efecto.

Pío V fue elegido en el momento más oportuno. Una vez promulgadas las leyes e introducida la reforma en todos los terrenos, lo que faltaba ahora era un buen ejemplo que hiciera lo demás. Pío V se entregó totalmente a su ministerio espiritual. No quedó el menor vestigio del principesco boato de la época del renacimiento. Todo era en él piedad, celo, espíritu eclesiástico. Y aunque más de una vez su celo le llevara demasiado lejos, sobre todo en cuestiones de moralidad pública, y en ocasiones pecara de excesiva meticulosidad, de todos modos se mantuvo siempre lejos de la irreflexiva dureza de Paulo IV.

Mantenerse al margen de la política, esto no puede hacerlo ni el papa más santo, puesto que tiene obligación de velar sobre los católicos del mundo entero. La excomunión solemne que Pío V dictó contra Isabel de Inglaterra, ha dado lugar a los más encontrados juicios. El paso estaba formalmente justificado, ya que Isabel entregó su país definitivamente en brazos del protestantismo. Pero en la práctica la excomunión no podía ya cambiar nada y sólo sirvió para empeorar la situación de los ingleses que se habían mantenido fieles al catolicismo. En cambio, la política antiturca de este papa tan poco belicista se apuntó un brillante éxito.

La amenaza que los turcos representaban para la cristiandad occidental, no había hecho sino agravarse desde principios del siglo XVI. Tras la batalla de Mohacs en 1526, los turcos habían ocupado la mayor parte de Hungría; en 1529 pusieron sitio a Viena, y en lo sucesivo el emperador se vio obligado a hacer a los protestantes concesiones cada vez mayores, para comprar así su ayuda contra los otomanos. A mediados de siglo su presión se hizo sentir también en el centro del Mediterráneo. Aunque los caballeros de Malta frustraron el ataque a esta isla, al año siguiente (1566) los venecianos perdieron las islas que poseían en el mar Egeo, Quíos, Andros, Naxos, y los barcos turcos llegaron incluso a asomarse al Adriático. Finalmente, en 1569 los turcos exigieron de los venecianos la evacuación de Chipre, y amenazaron con la guerra.

Pío V estaba empeñado en formar una liga de todos los estados cristianos. A este efecto envió embajadores incluso a Rusia. Al fin sólo Felipe II se declaró dispuesto a tomar las armas, aunque los españoles eran justamente los aliados menos gratos a los venecianos. De todos modos, se pudo reunir una gran flota, formada de ciento once navios venecianos, ochenta y uno españoles y doce papales, que en cierto sentido actuaban de enlace. A la entrada del golfo de Corinto, ante Lepanto, fue avistada la escuadra turca, y allí se trabó, el 7 de octubre de 1571, la mayor batalla naval que había habido desde los tiempos de Augusto y que no sería superada hasta Trafalgar. Los cristianos tuvieron siete mil muertos, pero la flota turca quedó casi completamente aniquilada. El júbilo fue inmenso en toda Europa, y el mérito principal de la victoria fue atribuido unánimemente al papa.

Verdad es que no se aprovecharon las ventajas tácticas que la victoria de Lepanto ofrecía, por culpa de las disensiones que en seguida volvieron a estallar entre los vencedores. Sus efectos fueron, sin embargo, importantes. Los turcos habían perdido su fama de invencibles, y la derrota provocó graves crisis interiores en su imperio; en cuanto a su dominio del Mediterráneo, quedó definitivamente eliminado.

Seis meses escasos después de la batalla murió Pío V, tan santamente como había vivido, revestido con el hábito de santo Domingo. La oración de su última enfermedad decía: «Aumenta, Señor, mis dolores, pero aumenta también mi paciencia». Clemente XI lo canonizó en 1712. Sus reliquias descansan en Santa María la Mayor.

Gregorio XIII (1572-1585).

En el conclave las figuras directivas volvían a ser los cardenales Farnesio y Borromeo. Muchos se inclinaban por hacer papa a Farnesio, pero Felipe II interpuso su veto, pues no quería que fuera papa ningún miembro de una de las familias que reinaban en Italia. Así Farnesio y

Borromeo se pusieron de acuerdo en recomendar la elección del cardenal Boncompagni.

Gregorio XIII siguió siendo durante su vida entera el jurista práctico y sensato que había sido ya cuando actuaba como profesor en la universidad de Bolonia, donde había contado entre sus discípulos a Morone y Pole, a Otto Truchsess y Estanislao Hosius. Había además adquirido una amplia visión política y un gran conocimiento de los negocios gracias a sus largos años de servicio en la curia y en misiones diplomáticas. Su religiosidad había ganado en hondura gracias a su trato con san Carlos Borromeo.

Como papa, Gregorio XIII siguió siempre sinceramente adicto al santo arzobispo de Milán y hacía frecuente uso de sus consejos, a pesar de ser éste treinta y cinco años más joven que él, y de que no siempre era cómodo tenerlo de asesor, habituado como estaba a exigir el máximo, tanto de sí mismo como de los demás. Con gran dolor recibió el papa en 1584 la noticia de la muerte del santo.

Gregorio XIII gobernó totalmente de acuerdo con el espíritu de Trento, con el de su santo predecesor y con el de Borromeo. Fomentó la vida de las órdenes, aunque no quiso que ningún miembro de una orden fuera cardenal. Para los jesuitas, a los que apreciaba sobremanera, edificó el espacioso Colegio Romano, institución que aún hoy es, aunque no en su primitivo edificio, universidad papal de Roma y, para distinguirla de la antigua Sapienza, que hoy ha pasado al Estado, es conocida con el nombre de «Universidad gregoriana», en recuerdo de su fundador. El papa, a fuer de antiguo profesor universitario, sentía un interés especial por esta fundación suya. Cuando el famoso teólogo español Francisco Suárez fue llamado a Roma, asistió personalmente a su lección inaugural.

Fomentó sobre todo los estudios y la educación del clero. Fundó una serie de seminarios especiales para los países en los que se había impuesto la herejía, y ayudó a otros por medio de generosas fundaciones, como al colegio alemán, o *Collegium Germanicum* de Roma, y al colegio inglés de Douai.

Versado como era en el derecho y la administración, aumentó y reorganizó los organismos centrales de la Iglesia, las congregaciones de cardenales, obra que fue terminada por su sucesor Sixto V. Estos dos papas dieron a la curia romana la forma que aún hoy la caracteriza. Gregorio XIII reorganizó también el sistema de las nunciaturas. Existían entonces en Italia cuatro nunciaturas permanentes, en el reino de Nápoles, ante el duque de Saboya en Turín, ante el gran duque de Florencia y en la república de Venecia; había además nuncios en Viena, ante el emperador, y en los reinos de Francia, España, Portugal y Polonia. Gregorio instituyó dos más, una en Colonia para el occidente de Alemania, y otra en Suiza.

El nombre de Gregorio XIII va además unido a la reforma del calendario. El calendario entonces vigente, que se remontaba a Julio César, se había retrasado ya diez días con respecto al año solar. El papa restableció la armonía entre el año solar y el oficial por medio de una regulación de los años bisiestos. Los países protestantes, llevados de su hostilidad al papa, tardaron mucho en adoptar la reforma, cuya oportunidad nadie discutía; algunos no la introdujeron hasta el siglo XVIII, y los rusos no la han adoptado hasta estos últimos años.

Santos en Roma.

Durante la segunda mitad del siglo XVI *san Felipe Neri* (f 1595) desarrolló en Roma una incansable actividad como confesor y amigo y consejero de toda clase de gente, desde los más altos a los más humildes: era un temperamento siempre alegre y original, pero además muy inteligente y hábil. La comunidad por él fundada de los oratorianos, no constituía una orden propiamente dicha, sino una asociación de sacerdotes sin votos especiales. Aunque san Felipe Neri no era un erudito, estimuló grandemente los estudios. Su discípulo César Baronio publicó en 1588 el primer volumen de sus *Anales,* la primera historia eclesiástica en sentido moderno, basada sobre las fuentes, por la que también Gregorio XIII se interesó vivamente. Fue también Felipe Neri el primero que llamó la atención sobre las catacumbas romanas.

Intimo amigo de san Felipe Neri fue, mientras vivió, san Ignacio de Loyola (f 1556); luego lo fueron también el hermano lego capuchino *Félix de Cantalicio,* canonizado también, que como simple limosnero fue durante cuarenta años la edificación de Roma, y san *Camilo de Lelis,* fundador de una orden de clérigos regulares dedicada al auxilio espiritual de enfermos y moribundos. La cruz roja que Camilo y los suyos ostentaban sobre el pecho y que se hizo popular en todos los hospitales y campamentos, se convirtió con el tiempo en distintivo de los servicios sanitarios, especialmente en la guerra. Al español san *José de Calasanz* (f 1648), se debe la primera escuela pública abierta en Roma (1597) y la creación del instituto religioso de las Escuelas Pías (escolapios).

Sixto V (1585-1590).

A la muerte de Gregorio XIII fue elegido papa un hombre de talla muy fuera de lo común, el franciscano Félix, llamado Montalto por su patria, o Peretti por el nombre de su padre. De origen muy humilde, había recibido la púrpura cardenalicia de manos de Pío V. Alrededor de la figura de Sixto V se ha tejido toda una guirnalda de leyendas, motivadas, entre otras cosas, por su rigor en la represión del bandolerismo. Contra esta plaga

que infestaba no sólo los Estados de la Iglesia, sino también el reino de Nápoles y otros territorios, procedió con tanta habilidad como firmeza; no consiguió, sin embargo, extirparla. Forma parte de estas leyendas la afirmación de que hizo talar los bosques de la campiña romana para privar a los bandidos de sus refugios, con lo que acarreó al país daños peores que los que pretendía sanar. Auténticos bosques no los había en la campiña ya desde la antigüedad. Nada tiene, en cambio, de legendaria la gran actividad constructora de Sixto V. Durante su pontificado se terminó la gran cúpula de San Pedro, se edificó la parte del Vaticano que hoy habitan los papas, y además el nuevo palacio de Letrán. Pero aún más que con sus nuevas edificaciones, cambió Sixto V la fisonomía de la ciudad de Roma gracias a las conducciones de agua que hicieron habitables los nuevos barrios urbanos, y por el grandioso trazado de calles hecho según los principios urbanísticos de la incipiente edad barroca.

No es exagerado decir que fue Sixto V quien dio a la ciudad gran parte de ese carácter monumental que no han podido borrar del todo las innumerables deformaciones que ha sufrido en las épocas posteriores.

En todas estas empresas Sixto V obedecía a la misma idea de índole pastoral que había también guiado la conducta de Nicolás V y Julio II, a saber, que siendo la capital de la cristiandad un punto de concentración de peregrinos procedentes de todas las partes del mundo, convenía que incluso en lo exterior dejara en sus visitantes una impresión de dignidad y de grandeza.

Para el gobierno de la Iglesia, el pontificado de Sixto V es importante por haber llevado a término la organización de las congregaciones de cardenales. Además de las seis dedicadas a la administración del Estado Pontificio, se crearon nueve para el gobierno de la Iglesia, tres de las cuales fueron creación de este papa: la congregación del consistorio (nombramientos de obispos), la de los regulares (órdenes religiosas) y la de ritos (culto y canonizaciones). Gracias a las congregaciones de cardenales, que corresponden a los ministerios de los estados seculares, la administración se hizo más rápida y unitaria. Cada materia iba a parar a manos de especialistas. Fue también Sixto V quien para lo sucesivo fijó en setenta el número de cardenales.

Clemente VIII (1592-1605).

Los tres papas que sucedieron a Sixto V, Urbano VII, Gregorio XIV e Inocencio IX, murieron tan rápidamente después de su elección, que sus pontificados no han dejado apenas rastros dignos de mención. Pero en 1592 volvió a subir al solio pontificio un hombre fuera de lo común, Hipólito Aldobrandini, que adoptó el nombre de Clemente VIII.

Antes de su elección ocurrió en el conclave un incidente que causó gran sensación. La mayoría de los cardenales querían elegir al cardenal Santori, hombre intachable, y al efecto se reunieron inmediatamente después de empezado el conclave en la capilla Paulina. Como según el derecho canónico basta que los dos tercios de los cardenales coincidan en la expresión de su voluntad para que el designado por ellos sea papa, cualquiera que sea la forma en que tal voluntad se exprese, Santori tenía motivos para creer que estaba ya elegido. Muchos cardenales eran de la misma opinión, y empezaron a solicitar gracias del nuevo papa. Pero el decano del colegio sostuvo que una simple reunión preparatoria de la elección no significaba todavía una expresión de la voluntad, y exigió que se hiciera la votación en la forma regular. Pero en ésta Santori no reunió los dos tercios de los votos. Entonces se vio una vez más cuánto habían cambiado los tiempos. En la Edad Media se hubiera producido indefectiblemente un cisma; ahora Santori, aunque profundamente desilusionado, se sometió inmediatamente, y tomó parte en las siguientes votaciones como si nada hubiera ocurrido.

Clemente VIII era un hombre grave, activo y poseído de un gran sentido de su responsabilidad, aunque excesivamente escrupuloso y por ello lento y tardo en sus decisiones. Era profundamente piadoso. En aquel tiempo no resultaba ya sorprendente celebrar a diario, pero es que además se confesaba diariamente con el sabio Baronio. A menudo se sentaba en un confesonario de San Pedro como un simple sacerdote. Los viernes ayunaba a pan y agua. Los demás días comía siempre en compañía de algunos pobres, a los cuales a veces servía él mismo. En su dormitorio unas calaveras le recordaban continuamente la transitoriedad de todo lo terreno.

Acaso estos gestos ascéticos nos parezcan hoy algo teatrales; pero en ellos se expresa la piedad de la época barroca, entonces en sus comienzos. También el arte barroco tiene mucho de teatral, y la escultura aún más que la arquitectura. Piénsese sólo en las patéticas estatuas de santos esculpidas en el siglo XVII, en las de san Ignacio de Loyola y san Felipe Neri, por ejemplo, y compáreselas con la sencillez de que éstos hacían gala en la vida real. Pero no hay que deducir de ello que la piedad y el ascetismo de la época barroca fueran inauténticos. En aquel tiempo todos estos gestos se tomaban profundamente en serio. Cuando un obispo como san Carlos Borromeo presidía una procesión penitencial descalzo y con una soga al cuello, no lo hacía por ostentación sino, al contrario, movido por un alto sentimiento de sus deberes, y así lo apreciaban sus contemporáneos, sobre los que su ejemplo causaba una gran impresión. En todo caso, un papa como Clemente VIII hace ver a las claras lo mucho que habían cambiado los tiempos, no ya desde Alejandro VI y León X, sino incluso desde Paulo III, cuyo pontificado quedaba a cincuenta años escasos de distancia.

En raro contraste con el rigor ascético y la escrupulosidad de Clemente VIII está la conducta que observó con sus *nepotes,* los Aldobrandini, a los que enriqueció desmedidamente. Estos *nepotes,* como también los Barberini, Ludovisi y Pamfili siguientes, se construyeron en Roma y en sus alrededores los más suntuosos palacios y villas, adornados con maravillosos jardines, colecciones de arte y bibliotecas. En las historias del arte sus nombres suenan muy bien, pero uno no puede menos que decirse que los grandes servicios que muchos de ellos sin duda prestaron a la Iglesia desde los altos cargos que ocuparon, no tienen comparación con las riquísimas rentas que los papas les concedieron y que, en último término, salían de los bienes de la Iglesia. No es que los reyes y príncipes de entonces procedieran de otro modo con sus favoritos y en la administración de los bienes de sus estados; pero a un papa se le exige un sentimiento de responsabilidad mucho más alto que el que se espera de un rey.

La polémica sobre la gracia.

Durante el pontificado de Clemente VIII estalló entre los teólogos católicos una controversia científica que durante años apasionó los círculos eclesiásticos y también, cosa característica del tiempo, los gabinetes de los gobiernos europeos: la llamada controversia sobre la gracia. Su objeto era el dificilísimo complejo de problemas formado por la necesidad de la gracia, la predestinación divina y la libertad del albedrío humano. Tanto Lutero como Cal vino habían tropezado precisamente en estos problemas. El concilio de Trento había fijado los conceptos fundamentales: por un lado, para la salvación total del hombre y para el carácter meritorio de cada uno de sus actos es necesario la gracia divina; por otro lado, la voluntad humana es lo suficientemente libre para que el hombre cargue con la plena responsabilidad de sus actos y para que ningún hombre pueda incurrir en la condenación eterna sin su culpa personal. A los creyentes les basta con saber esto. A los teólogos, en cambio, la pregunta que se les planteaba era la siguiente: Si Dios sabe de antemano el resultado favorable o desfavorable de la gracia que concede, ¿por qué no da a cada hombre aquella medida de su gracia que Él sabe que va a necesitar? Cuando Dios concede a un hombre una gracia cuyo resultado adverso Él conoce de antemano, ¿no equivale su decreto a una predeterminación a la condenación eterna en el sentido de Calvino? Y por otra parte: si lo decisivo no es el decreto de la predestinación, sino el libre albedrío del hombre, ¿no se corre peligro de negar la necesidad de la gracia, como hacían los antiguos pelagianos?

La controversia estalló a propósito de un libro del teólogo español Luis de Molina, de la Compañía de Jesús (f 1600). La solución que allí se

intentaba parecía en exceso pelagiana a los dominicos, mientras que, a la inversa, los jesuitas encontraban que al combatir a Molina aquéllos se acercaban demasiado a los calvinistas. Clemente VIII avocó la controversia a Roma, nombrando al efecto una comisión especial de cardenales encargada de examinar el libro de Molina. Los teólogos jesuitas no se cansaban de afirmar que no tenían ningún interés especial en defender el libro de Molina, cuyas formulaciones podían muy bien ser discutibles; pero de nada les sirvieron sus protestas y tuvieron que defenderse. Con un trabajo infinito se examinaron, en setenta sesiones de la congregación, pasajes de los padres y de otras autoridades relativos a las cuestiones discutidas, sin que el trabajo avanzara en lo mínimo. Clemente VIII, aunque poco versado en teología especulativa, lo quería comprobar todo personalmente. En vano el célebre jesuita Belarmino, al que el papa tenía en gran estima y había hecho cardenal, le aconsejaba que no descendiera en persona a la arena teológica. La misión del papa, decía Belarmino, no consiste en el estudio especializado, sino en consultar a los obispos y a los demás doctores autorizados para fijar la opinión de la Iglesia en una determinada cuestión de fe y luego dictar su decisión de juez o, si ésta no es necesaria, imponer el silencio a las partes contendientes. Clemente VIII se deshizo de Belarmino nombrándole arzobispo de Capua y prosiguió con sus infructuosas deliberaciones.

Fue su sucesor, Paulo V, quien obró de acuerdo con los consejos de Belarmino. Disolvió la congregación de cardenales y prohibió que ninguno de los partidos acusara al otro de herejía. Por lo demás, en las escuelas podían exponerse ambos sistemas, mientras el magisterio de la Iglesia no adoptara una decisión. La controversia terminó así sin llegar a un resultado, pero eso no quiere decir que fuera infructuosa, incluso prescindiendo de los estímulos que aportó a la teología científica. Por medio de un impresionante ejemplo se había demostrado que la coexistencia de sistemas de interpretación divergentes no significa necesariamente un peligro para el dogma. Tales discrepancias no son deseables, es cierto; más valdría la plena verdad que las más sutiles hipótesis. Pero dado que todo conocimiento humano, y por tanto también el teológico, es siempre incompleto e imperfecto, resulta muy conveniente conocer los límites que separan de la especulación humana las verdades seguras de la fe. De este modo la teología obtiene aquella libertad de trabajo que, como ciencia, necesita.

Si en esta controversia Clemente VIII, de puro escrupuloso que era, no hizo sino malgastar tiempo y energías sin llegar a ningún resultado, en cambio en el terreno político su escrupulosidad le permitió obtener uno de los mayores éxitos que le ha sido dado obtener a un papa moderno: el definitivo mantenimiento de Francia dentro de la Iglesia católica gracias a la conversión de Enrique IV.

XIII

LA ÉPOCA DEL BARROCO EN EUROPA

Del mismo modo que no fue la decadencia sufrida en muchos dominios por el espíritu eclesiástico lo que propiamente determinó la apostasía del norte de Europa, tampoco el auge de la religión en los países que se mantuvieron fieles consiguió detener el avance de la herejía, y no hablemos ya de reconquistar lo perdido.

Inglaterra.

En 1534 Inglaterra se había separado de la Iglesia por el Acta de supremacía, sin introducir por el momento doctrinas propiamente heréticas. Enrique VIII se contentó con suprimir todos los conventos y canonicatos, en número de unos novecientos cincuenta, confiscando sus bienes. Numerosas y pintorescas ruinas de edificios religiosos dan todavía testimonio de este hecho en Inglaterra. El proceso de acercamiento al protestantismo se inició bajo el reinado de Eduardo VI, hijo menor de edad del tercer matrimonio (1547-1553) de Enrique VIII. En 1549 se introdujo un nuevo ritual para el servicio divino, el *Book of Common Prayer* (Libro de la oración común), y en 1552 se adoptó un nuevo credo de tipo calvinista.

Tras la prematura muerte de Eduardo, subió al trono, de acuerdo con la ley de sucesión inglesa, María, hija del primer matrimonio de Enrique VIII, que se había conservado católica. Contra el consejo de su pariente, el tolerante cardenal Pole, procedió con rigor a la recatolización del país. Hizo dictar y ejecutar doscientas ochenta sentencias de muerte, lo que le ha valido de sus compatriotas el apelativo de «la sanguinaria» (Bloody Mary), que por lo demás había también merecido su padre Enrique VIII y había de merecer su sucesora Isabel I. Fue también ejecutado Tomás Cranmer, el que pronunció el divorcio entre Enrique y la madre de María. Pero lo que más antipatías le valió, fue su matrimonio con su primo Felipe II de España, que el cardenal Pole intentó evitar en vano. Por lo demás, los cinco años que duró su gobierno fueron un tiempo demasiado breve para afianzar el catolicismo en el país, y así se explica que tras su muerte se produjera una fuerte reacción hacia el protestantismo.

Su sucesora fue su hermanastra Isabel. Los católicos intransigentes discutían el derecho de Isabel, ya que era hija de un matrimonio inválido, el de Enrique VIII con Ana Bolena, y consideraban como legítima heredera a la reina de Escocia, María, de la casa de los Estuardos, nieta de la hermana de Enrique VIII, Margarita. Ya esta circunstancia contribuía a inclinar a Isabel del lado de los protestantes, los cuales reconocían el matrimonio de su madre y, por consiguiente, su propio derecho al trono; y así, aunque Isabel en tiempos de su antecesora había hecho pública profesión de catolicismo, una vez reina consumó la definitiva introducción del protestantismo en Inglaterra bajo la forma del anglicanismo, para lo cual acudió también a procedimientos muy duros. Bajo su gobierno fueron ejecutados por su fe ciento veinticuatro sacerdotes y sesenta y un seglares. Los dieciséis obispos católicos fueron depuestos. Con todo, se conservó en pie la organización episcopal, y el arzobispo de Canterbury, Matías Parker, consagró obispos anglicanos.

Las consagraciones anglicanas.

Durante mucho tiempo se discutió si las órdenes conferidas entonces por Parker, y por consiguiente, todas las sucesivas de la jerarquía anglicana hasta hoy, fueron válidas, y, por consiguiente, si los anglicanos poseen la eucaristía, como sin duda alguna ocurre con los orientales, que aunque separados de la Iglesia han recibido una consagración legítima. La cuestión no fue decidida hasta 1896 por León XIII. Un cuidadoso estudio de las fuentes anglicanas ha demostrado que Parker no había recibido una auténtica ordenación episcopal, ya que Barlow, que lo consagró, aunque era obispo, se sirvió de una fórmula de consagración totalmente insuficiente, y no tenía además la intención de administrar el sacramento en el sentido de la Iglesia. La otra cuestión, conexa con ésta, de si la infalibilidad del papa se extiende también a semejantes hechos históricos (los llamados *facta dogmatica),* que de suyo no están incluidos en la revelación, aunque sí están en relación con la fe, es contestada por todos los teólogos en sentido afirmativo.

El largo gobierno de Isabel fue uno de los más afortunados de la historia universal. No sólo aportó paz y prosperidad a Inglaterra, sino que echó además los cimientos de su hegemonía mundial. Mucho es lo que en atención a esto se perdona a la reina: la ejecución de su rival María Estuardo de Escocia, por ejemplo, así como la de muchas personas destacadas, y lo poco edificante de su vida privada. Bajo su reinado, el patriotismo, la fidelidad dinástica y la enemiga a Roma se fundieron hasta tal punto en una sola actitud, que para los ingleses que habían permanecido católicos resultó cada vez más difícil compaginar su fe con sus deberes cívicos. La cura de almas se hizo extraordinariamente difícil. Los

sacerdotes se formaban en el continente, en los seminarios de Roma, Valladolid, Douai, y sólo podían ejercer su ministerio en secreto. El número de católicos disminuyó. Hacia 1800 apenas pasaban de cuarenta mil.

Escocia.

Cuando en 1560 subió al trono de Escocia María Estuardo, a los diecinueve años de edad, la mayor parte de la nobleza escocesa se había pasado al protestantismo. María luchó animosamente para defender su trono y su fe católica, pero cometió errores sobre errores y al fin tuvo que huir a Inglaterra, donde la tuvieron encarcelada durante diecinueve años, para al fin ajusticiarla. Fue rey de Escocia su hijo Jacobo, que había sido separado de ella y educado en el protestantismo. Al morir Isabel de Inglaterra en 1603, extinguiéndose con ella la descendencia de Enrique VIII, Jacobo heredó también el trono inglés. Desde entonces ambos países han estado unidos bajo una dinastía protestante. Sin embargo, en Escocia quedó un numero de católicos relativamente mayor que en Inglaterra, y todavía hoy se encuentran allí islotes de la antigua población católica.

Irlanda.

Ya en la Edad Media se había encontrado Irlanda en una situación de mayor o menor dependencia de Inglaterra, al compás de las cambiantes vicisitudes de su historia. En 1541 Enrique VIII tomó el título de rey de Irlanda. Fracasaron, empero, todos los intentos de reducir al anglicanismo a la población irlandesa. Sólo se consiguió en el norte de la isla, en el Ulster, y aún gracias a la inmigración de colonos ingleses y escoceses. La resistencia de los católicos irlandeses a la fuerte presión ejercida por sus dominadores, los habilitó para desempeñar más tarde un gran papel en el renacimiento del catolicismo en Inglaterra, y aún más en la difusión de la fe católica en los Estados Unidos.

Los Países Bajos.

Carlos V había cedido a su hijo Felipe II el gobierno de los Países Bajos, los cuales comprendían entonces, además de las actuales Bélgica y Holanda, el Artois con Lille y Cambrai, y también el Luxemburgo y el Franco Condado borgoñón. Felipe II intentó oponerse al movimiento antiespañol y protestante que conmovía el país por medio de medidas muy rigurosas, acaso demasiado. Introdujo la Inquisición y obtuvo del papa la creación de numerosos obispados, que de cuatro pasaron a dieciocho, lo cual fue también considerado como una opresión. En el año 1566 estalló la

rebelión abierta. Felipe envió a su mejor general, el duque de Alba, pero no pudo obtener éxitos duraderos. Sólo su sucesor, Alejandro Farnesio, biznieto del papa Paulo III y nieto de Carlos V, consiguió que quedaran católicas y españolas al menos las provincias situadas al sur de la desembocadura del Mosela y del Escalda. Las provincias Unidas del Norte formaron desde entonces un estado soberano, que de momento seguía perteneciendo nominalmente al Imperio alemán, hasta que en 1648 la Paz de Westfalia disolvió este último vínculo. La religión oficial era el calvinismo, aunque el nuevo estado encerraba también algunas minorías católicas. Para éstas se estableció en 1602 el vicariato apostólico de Utrecht.

Alemania después de la paz religiosa de Augsburgo.

La mayoría de los príncipes protestantes había ya hecho uso del derecho de decidir la religión de sus súbditos, por lo que fueron muy pocos los cambios aportados a la situación general por la paz de Augsburgo de 1555. De todos modos, el protestantismo conquistó aún algunos nuevos territorios. El Palatinado se reformó en 1556, Baden-Durlach en 1556, Brunswick-Wolfenbüttel en 1568. Todo cambio de gobierno podía traer consigo un cambio de religión. Así Baden-Baden volvió a ser católico en 1569, y el Palatinado hasta fines del siglo XVI cambió cuatro veces entre las confesiones luterana y reformada.

Aunque en la paz de Augsburgo se había estipulado, en virtud del llamado *reservatum ecclesiasticum,* que el derecho de reforma no se extendía a los principados eclesiásticos, los territorios de las antiguas provincias eclesiásticas de Magdeburgo y Bremen quedaron definitivamente perdidos para la Iglesia. En Colonia el arzobispo Hermann von Wied (1515-1546) había ya intentado reformar el principado, pero se estrelló contra la resistencia del emperador y los católicos. El arzobispo Gebhard de Waldburg (1577-1583) repitió el intento, pero fue expulsado violentamente por Ernesto de Baviera, al que el cabildo había nombrado en lugar de aquél. Esta pequeña guerra, llamada «guerra de Colonia», aunque de suyo escasamente importante, representó el alto definitivo puesto a la penetración del protestantismo en Alemania occidental.

En los territorios austriacos, aunque el protestantismo nunca fue introducido oficialmente, los hijos del emperador Fernando I, el emperador Maximiliano II (1564-1576) y su hermano Carlos, archiduque del Austria interior (Estiria, Carintia, Carniola, Gorizia) concedieron tantas libertades a los protestantes, que una gran parte de la población, y con ella casi toda la nobleza inferior, abrazaron la nueva doctrina. Mayores fueron aún los privilegios que el emperador siguiente, Rodolfo II (1576-1612), hijo de Maximiliano, concedió a los protestantes en Bohemia y Silesia. No se

produjo un cambio hasta que el hijo del archiduque Carlos, Fernando II (emperador en 1619-1637), que había heredado de su madre bávara una actitud estrictamente católica, reunió en sus manos los territorios hereditarios de la corona austriaca.

Entretanto, en la Alemania meridional los príncipes que se habían mantenido católicos, habían empezado a hacer también ellos uso del derecho de reforma para restablecer la religión católica en sus territorios. El primero fue Otón Truchsess de Waldburg, como príncipe-obispo de Augsburgo. Siguieron su ejemplo, en 1573, Julio Echter de Mespelbrunn en Wurzburgo; en 1574 Daniel Brendel de Homburg en el electorado de Maguncia, y, entre los príncipes seculares, en 1564 el duque Alberto V de Baviera. Asustados por este movimiento de contrarreforma, en el año 1608 los príncipes protestantes se juntaron en una «unión» bajo el caudillaje del elector del Palatinado, a lo cual contestaron los católicos, presididos por el duque de Baviera, con la formación de una «liga». Las cosas marchaban directamente hacia la guerra.

La guerra de los Treinta años.

La guerra estalló en el año 1618 en Bohemia, donde los estamentos protestantes, para defender los privilegios que les había concedido el emperador Rodolfo, se levantaron contra el nuevo emperador Fernando II, y eligieron rey de Bohemia al elector del Palatinado. El emperador y la Liga derrotaron a los bohemios en la Montaña Blanca, junto a Praga. La Unión prosiguió la guerra en Alemania, pero los generales de la Liga y del emperador, Tilly y Wallenstein, ganaron batalla tras batalla y sometieron la mayor parte de Alemania. En 1629 el emperador publicó el edicto de restitución: todos los principados espirituales y bienes eclesiásticos, diócesis, parroquias y monasterios que a partir de 1552 habían sido abolidos, en contra del derecho de reserva eclesiástica convenido por el tratado, debían ser restablecidos. Y como el emperador poseía efectivamente el poder suficiente para llevar a la práctica su derecho, la situación llegó a ser parecida a la que siguió a la batalla de Mühlberg; lo que parecía estar en juego era la existencia misma del protestantismo en Alemania. Reaparecía, pues, la posibilidad de que se restableciera la unidad religiosa alemana.

Gustavo Adolfo de Suecia.

La intervención del rey de Suecia, Gustavo Adolfo II, provocó un radical cambio en la situación. Suecia, que ya había intentado incomunicar a Polonia con el Báltico, había de mirar con malos ojos el afianzamiento del poder imperial en aquellos territorios.

Hasta dónde llegaban los planes de Gustavo Adolfo, no podemos saberlo, puesto que su prematura muerte le impidió realizarlos. Es, sin embargo, seguro que entre sus principales móviles figuraba el de venir en ayuda de sus correligionarios protestantes en Alemania. Gustavo Adolfo, un brillante soldado que entre los generales del tiempo sólo tenía rival en Wallenstein, derrotó a Tilly en Leipzig y lo rechazó hasta el Danubio, donde Tilly halló la muerte en una nueva derrota. Pero también Gustavo Adolfo cayó luchando contra Wallenstein en la batalla de Lützen, junto a Leipzig, en 1632. El propio Wallenstein, cuya actitud política se iba haciendo cada vez más dudosa, fue asesinado en Eger por sus oficiales en 1634.

A partir de aquel momento la guerra se atomizó en una serie de campañas conducidas por generales suecos, imperiales, bávaros y otros, con el resultado de que Alemania fue devastada en todas direcciones. Hasta Francia, que ya antes había apoyado a Gustavo Adolfo, intervino ahora abiertamente. Desde los tiempos de Lutero los franceses habían seguido la política de apoyar a los príncipes protestantes contra el emperador, política radicalmente errónea, cuyas fatales consecuencias han tenido que lamentar en tiempos posteriores.

Finalmente, después de las negociaciones de Münster y Osnabrück, se concertó la paz en 1648: la llamada paz de Westfalia. La confesión calvinista era reconocida en el Imperio junto con la de Augsburgo. En los distintos territorios debía observarse el *status quo,* sólo que éste quedaba fijado en el año 1624. Suecia y Francia recibieron, en pago a sus esfuerzos, importantes territorios del Imperio, en el Báltico y en el Rin superior. El papa Inocencio IX protestó contra esta paz, que no sólo perjudicaba gravemente a Alemania, sino que significaba una nueva violación de los derechos de la Iglesia. Para Alemania, que en algunos lugares había perdido hasta dos tercios de su población, empezó ahora un auténtico período de paz, incluso en el aspecto religioso.

Bohemia.

Los antiguos utraquistas, que desde 1475 se habían unido en una hermandad semicismática, habían empezado oponiéndose a las nuevas doctrinas protestantes. Sin embargo, la «confesión de Bohemia», redactada por ellos en 1575 se aproximaba ya al protestantismo, y los hermanos bohemios reclamaron también para sí los privilegios concedidos a los protestantes por la carta real de Rodolfo II. Hubo también una poderosa reacción católica, sobre todo desde que el inteligente Brus de Müglitz ocupó la sede arzobispal de Praga, que llevaba ciento veinte años vacante. Cuán grande era el peligro de que Bohemia entera se hiciera protestante, lo demuestra el hecho de que en 1596 de las.mil trescientas sesenta y seis

parroquias del país sólo trescientas treinta y seis tenían un párroco católico. La batalla de la Montaña Blanca en 1620 significó el desastre para los protestantes y para los hermanos bohemios. En la recatolización del país subsiguiente a aquella victoria contrajeron especiales méritos el nuncio en Viena, Carlos Carafa (1621-1628), y aún más el arzobispo de Praga, cardenal Harrach (1624-1667), en colaboración con el eminente capuchino Valeriano Magni. Verdad es que después de la guerra de los Treinta años la población de Bohemia había descendido de dos millones y medio a ochocientos mil habitantes. Pero el país estaba en situación de reponerse de sus pérdidas, y en lo sucesivo permaneció casi totalmente católico.

Polonia.

Bajo el último de los Jaguellones, el débil rey Segismundo II (1548-1572), el protestantismo (luteranos, calvinistas, hermanos bohemios y otros), irrumpió en Polonia por muchos sitios. Antes de la elección del nuevo rey, los protestantes se unieron en Varsovia en un convenio para asegurar sus libertades bajo el futuro gobierno. Pero también en Polonia se había puesto en marcha la restauración católica, gracias especialmente a la actividad del eminente obispo de Ermland, Estanislao Hosius, al que Paulo III había hecho cardenal, y luego también por obra del jesuita Pedro Skarga (f 1612), destacada figura de la literatura polaca, que ha merecido el nombre de «Crisóstomo polaco». Hosius llevó los jesuitas a Polonia, donde pronto abrieron universidades y colegios en las principales ciudades. Los reyes que siguieron a Segismundo II, el húngaro Esteban Báthory (1575-1586) y Segismundo III, de la casa sueca de los Wasa, eran rígidamente católicos. Gracias a ellos la mayor parte de Polonia se mantuvo fiel a la antigua religión.

Durante un tiempo pudo abrigarse la esperanza de que, a través de Polonia, pudiera Suecia volver a la unidad de la Iglesia. El hijo de Gustavo I Wasa, Juan III (1568-1592), había tomado por esposa una princesa católica de la familia de los Jaguellones, e inició conversaciones con Roma. Gregorio XIII envió a Estocolmo al jesuita Possevino. En 1578 el rey se convirtió al catolicismo, pero una reconversión del país se reveló imposible. Cuando su hijo Segismundo, católico también, que era ya rey de Polonia, ascendió al trono sueco, tuvo que prometer no hacer nada en menoscabo del protestantismo; mas ni así pudo conservar la corona: a los pocos años, por causa de su fe católica, fue suplantado por el hermano de su padre, Carlos IX, que, lo mismo que su hijo y sucesor Gustavo Adolfo, era rígidamente protestante. La conversión al catolicismo de Cristina, hija de Gustavo Adolfo, ocurrida después de su ascensión al trono en 1654, no ejerció ya la menor influencia sobre los destinos de Suecia.

Ucrania.

Desde 1386 los Jaguellones lituanos eran también reyes de Polonia. Sin embargo, los dos reinos de Polonia y Lituania no se unieron hasta 1596, cuando los Jaguellones estaban ya a punto de extinguirse. En aquel tiempo Lituania llegaba por el sur hasta más allá del Dniéper y comprendía también dentro de sus fronteras a los rutenos de Ucrania, que habían vuelto a ser cismáticos desde la disolución de la Unión florentina. Gracias especialmente a los esfuerzos de los jesuitas Skarga y Possevino, en el año 1596 se efectuó la unión del metropolita de Kiev con siete eparquías (diócesis sufragáneas) en el sínodo de Brest-Litowsky. Esta unión, aunque con muchas vicisitudes y a despecho de las calamidades que han afligido al desgraciado pueblo ucraniano, se ha mantenido durante trescientos cincuenta años. Durante este tiempo constituía, dentro de la Iglesia católica, el grupo más numeroso de rito oriental. En 1946 fue disuelta por presión del gobierno soviético.

Hungría.

A Hungría el protestantismo llegó muy pronto. La batalla de Mohacs, en 1526, en la que encontró la muerte el rey Luis II de la familia de los Jaguellones, puso a la mayor parte de Hungría bajo dominio turco. El territorio turco alcanzaba hasta el lago Platten y comprendía toda la depresión del Danubio y el Theiss, con inclusión de Budapest y la sede metropolitana de Gran. Pretendían a la sucesión de Luis II como rey de Hungría, tanto el rey de Alemania Fernando I, cuya esposa era hermana de Luis, como el príncipe de Transilvania, Juan Zapolya. La disputa terminó en 1538 con un arreglo entre los dos pretendientes: Zapolya recibió el título de rey de Transilvania y una parte de Eslovaquia hasta Kaschau, y Fernando entró en posesión de la Eslovaquia occidental, la Hungría no ocupada y Croacia. En esta confusa situación política la Iglesia fue perdiendo terreno, hasta que la intervención de Pázmány operó un cambio decisivo. Pedro Pázmány, nacido calvinista, jesuita después de su conversión, arzobispo de Gran desde 1616 a 1637 y cardenal, es una de las más importantes figuras de la historia húngara. De todos modos, el protestantismo siguió recibiendo estímulos desde Transilvania, y en el tratado de Linz de 1645 los protestantes obtuvieron una completa libertad de culto en toda Hungría. Hasta la expulsión de los turcos por el emperador Leopoldo (1658-1705) y la unión de todos los países de la corona de san Esteban bajo los Habsburgos, no obtuvo la Iglesia católica la supremacía en este heterogéneo reino. Gracias a los trabajos del arzobispo de Gran, el cardenal Kollonitsch, en 1697 se efectuó la unión con la Iglesia de los

rumanos cismáticos de Transilvania, para los cuales se fundaron diversos obispados con rito rumano.

Francia.

Pero la lucha más importante que la Iglesia tuvo que sostener en el siglo XVI, fue la entablada por la conservación de Francia. Si Francia hubiera entonces apostatado, como durante algún tiempo pareció que iba a ser el caso, ello hubiera significado para la Iglesia, no la muerte, pero sí un retroceso de varios siglos en su historia.

Por mucho que otras naciones discutan las pretensiones de Francia de ser la hija mayor de la Iglesia, por mucha burla que se haga del viejo dicho de *gesta Dei per Francos,* la indiscutible verdad es que, casi desde los tiempos de Clodoveo, Francia ha constituido no sólo el corazón geográfico de la Iglesia, sino también su centro espiritual. De Francia partieron casi todos los grandes movimientos religiosos de la Edad Media: Cluny y Claraval, las cruzadas, el arte gótico, la escolástica. Es un hecho elocuente el que los grandes fundadores de órdenes extranjeros, el irlandés Columbano en el siglo VI, los alemanes Bruno y Norberto en los siglos XI y XII, los españoles Domingo e Ignacio en los siglos XIII y XVI, todos ellos iniciaran en Francia sus fundaciones que tan fructíferas se habían de revelar para la vida entera de la Iglesia; fue asimismo en París donde enseñaron los grandes príncipes de la escolástica, cualquiera que fuera su procedencia: el lombardo Pedro, el inglés Alejandro de Hales, el alemán Alberto el Magno, y el napolitano Tomás de Aquino. Verdad es que mucho pecó también Francia contra la Iglesia y el papado. Pero los desafueros de Felipe el Hermoso, el exilio de Aviñón, el Gran Cisma y las teorías conciliares fueron a su modo expresión de la supremacía física y espiritual de Francia. Con haber sido ya tan grande el daño inferido a la Iglesia por la separación de Inglaterra y de media Alemania, la apostasía de Francia hubiera arrastrado tras sí consecuencias totalmente incalculables.

Los reyes de Francia Francisco I (1515-1547) y Enrique II (1547-1559), aunque favorecieran más o menos abiertamente a los príncipes protestantes en su lucha contra el emperador, esperando que la escisión religiosa de Alemania acarreara una debilitación del poder político de Carlos V, hicieron también, y por las mismas razones, cuanto estuvo en su mano para evitar en Francia una división semejante. De todos modos, mientras procuraban mantener el luteranismo alejado de sus fronteras, no pudieron evitar que se formara un partido calvinista bajo el caudillaje político de la casa de Borbón.

Los duques de Borbón eran una línea segundona de la casa real, fundada por Roberto, hijo de Luis el Santo. Jefe de la casa era el duque Antonio, que ostentaba el título de rey de Navarra. La mayor parte de este

antiguo reino vasco había pasado a poder de España desde 1512-1515. En las últimas luchas por la ciudad de Pamplona había recibido sus heridas el joven Íñigo de Loyola en el año 1521. Pero la importancia de la casa de Borbón no descansaba sobre este título, sino sobre la posibilidad de que se extinguiera la reinante casa de Valois, en cuyo caso los Borbones pasarían a ser reyes de Francia.

El caudillo político del partido católico era el duque Francisco de Lorena y Guisa, primo de Antonio de Borbón-Navarra. El plan del partido consistía, en caso de extinguirse la casa de Valois, excluir de la sucesión a los miembros calvinistas de la línea de Borbón y entregar la corona francesa a los Guisa católicos.

Las guerras de los hugonotes.

Tras la muerte del rey Enrique II, su viuda Catalina de Médici, sobrina segunda de León X, ejerció la regencia en nombre de sus hijos menores de edad. Mujer astuta y sin principios, como auténtica Médici que era, quiso estar bien con todos y al fin no conservó la amistad de ninguno. Tomó como corregente a Antonio de Navarra y de acuerdo con él concedió en 1562 plena libertad de culto a los calvinistas. Libertad de culto significaba entonces en Francia, como en cualquier otra parte, algo así como carta blanca para proceder contra la Iglesia católica. El resultado fue una guerra civil, las ocho guerras llamadas de los hugonotes, que duraron desde 1562 hasta 1588. El nombre «hugonotes», empleado para designar a los calvinistas franceses, parece que viene de la palabra suiza *Eidgenossen* (confederados).

Ya al principio del conflicto murieron tanto Antonio de Navarra como Francisco de Guisa, y tomaron la dirección de sus respectivos partidos los hijos de aquéllos, Enrique de Navarra y Enrique de Guisa. La reina Catalina desposó a su hija Margarita con Enrique de Navarra, para ganarse a los calvinistas, pero luego conspiró con los Guisa para que los calvinistas no se hicieran demasiado poderosos. Las bodas de Enrique de Navarra, que debían celebrarse en París con asistencia de los jefes del partido calvinista, habían de facilitar la ocasión para deshacerse de éstos. El golpe no salió bien. Espantada entonces la reina y su gente por el fracaso, organizaron a toda prisa una matanza mucho más amplia que la planeada en principio. Tal fue la famosa «noche de san Bartolomé», o las «bodas de sangre de París».

Naturalmente que con este crimen prestó la reina un flaco servicio a los católicos. La guerra civil estalló de nuevo con redoblada violencia. Entre tanto había subido al trono el hijo menor de Catalina, Enrique III, y como carecía de descendencia, lo mismo que sus hermanos prematuramente fallecidos, la extinción de la casa de Valois parecía

inminente. Enrique de Navarra, heredero del trono, se había convertido apresuradamente al catolicismo bajo el terror de la noche de san Bartolomé, pero ya en 1576 había vuelto al calvinismo. El partido católico, decidido a no tolerar en modo alguno a un rey protestante, formó la «liga santa» y entró en tratos con Felipe II de España. Lo que más importaba a la liga era atraer al papa a su campo, para que por medio de censuras eclesiásticas separara de Enrique de Navarra a sus numerosos partidarios católicos. Pero Sixto V era un político demasiado clarividente para no prever la victoria final del de Navarra. Naturalmente que también él deseaba que el trono francés estuviera ocupado por un católico. Pero esperaba poder llegar a este resultado por otro camino que por el de entronizar a un Guisa gracias a la intervención de Felipe II. El rey español y la liga tomaron muy a mal esta actitud de Sixto V. Fue uno de aquellos casos, no raros en la historia, en que los católicos exaltados pretenden ser más papistas que el papa.

La conversión de Enrique IV.

La decisión la trajeron las armas en la guerra de «los tres Enriques»: el rey Enrique III, Enrique de Navarra y Enrique de Guisa. En 1588 el rey hizo asesinar a Enrique de Guisa, para ser él a su vez asesinado un año después. El trono quedó vacante. Puesto que no quedaba con vida ningún otro Guisa, la liga pensó en hacer rey al anciano cardenal de Borbón, hermano de Antonio de Navarra. Pero éste estaba ya preso y en poder de Enrique de Navarra, y murió en 1590. Todo el mundo comprendió que no había más remedio que hacer rey al navarro, tanto por su condición de Borbón como por ser esposo de la última Valois. Y por su parte Enrique comprendió que, si quería ser rey de veras, tenía que hacerse católico. «París bien vale una misa», dijo, según la leyenda. En 1593 volvió a convertirse al catolicismo, «en el fuero de la conciencia», como dice el derecho canónico; la reconciliación definitiva dependía del papa. Enrique IV envió legados a Roma para solicitar el levantamiento de las censuras eclesiásticas que sobre él pesaban.

Dada la escrupulosa conciencia de Clemente VIII, se comprende que éste vacilase. Como político no podía menos que saludar con alborozo el regreso de Enrique al seno de la Iglesia, pero al mismo tiempo era natural que desconfiara de un hombre que ya había cambiado de religión dos veces. En su calidad de sacerdote no podía rechazar la solicitud de entrar en la Iglesia, siempre que se dieran las garantías necesarias. Enrique IV prestó estas garantías por intermedio de su embajador Duperron, el futuro cardenal, que, converso él mismo y sacerdote, había tomado a su cargo la instrucción de Enrique IV en la fe católica. Así se llegó en 1595 a la memorable absolución de Enrique IV por el papa, gracias a la cual Francia volvió a ser la gran potencia católica que había sido.

En lo sucesivo, Enrique IV justificó la confianza que en él había depositado el papa. Sólo un fanático puede echarle en cara su preocupación de restablecer ante todo la paz interior en su país, devastado por tantos años de guerra civil, y que para ello fuera tolerante con los hugonotes, a los que concedió importantes privilegios en el edicto de Nantes de 1598. Por su parte, aunque su vida privada dejara algo que desear, se mantuvo fiel al catolicismo, y bajo su gobierno se inició aquel espléndido florecimiento de la Iglesia francesa que permitió a Francia representar durante el siglo XVII el papel de conductora de las naciones católicas, que España había desempeñado durante el siglo XVI.

Importancia numérica de los católicos después de la reforma.

Después del caos religioso del siglo XVI, en la primera mitad del XVII volvió a implantarse la tranquilidad. Los países protestantes se habían separado de los católicos, como la tierra y el agua en el tercer día de la creación. Es cierto que los países protestantes ofrecían entre sí muchas diferencias en lo referente a doctrina y organización religiosa, pero todos tenían una cosa en común, y es que indudablemente habían dejado de formar parte de la Iglesia católica.

La separación había sido de carácter territorial. En los siglos XVII y XVIII era posible hacer un mapa exacto de las distintas confesiones, mientras que ahora la confusión es tan grande, que no hay que pensar en fijar geográficamente la extensión de los distintos credos. Estado, dinastía y confesión eran entonces conceptos poco menos que coincidentes. Incluso en Alemania, donde el mapa religioso de los siglos XVII y XVIII hace el efecto de una mezcla inextricable, la distinción era muy clara, y cada territorio constaba o sólo de católicos o sólo de protestantes, lo mismo que ocurría con los cantones suizos. Existía, sí, una diáspora protestante en algunos países católicos, sobre todo en Francia, Hungría y Polonia, y a la inversa, una diáspora católica en Inglaterra, Holanda y parte de la Alemania protestante; pero estas minorías eran numéricamente tan insignificantes, que apenas pueden tomarse en cuenta. El único país de alguna extensión que se mantenía casi totalmente católico bajo un dominio protestante, era Irlanda.

En el mapa, la frontera septentrional de la Iglesia en los siglos XVII y XVIII está formada por una línea que a lo largo de la costa meridional de Inglaterra corre por el centro de Europa hasta el ángulo noroeste de Bohemia. La católica Irlanda quedaba al norte de esta línea. En la Alemania occidental Westfalia formaba, en la línea descrita, un saliente hacia el norte, y en Alemania central el territorio protestante describía una inflexión hacia el sur en Turingia y Franconia. Luego, a partir del lado norte de Bohemia, la frontera católica torcía al norte hasta Lituania, para

terminar en la muralla del cisma ruso bizantino, que discurría de norte a sur.

En cuanto a cifras de población, no disponemos de estadísticas fidedignas hasta fines del siglo XVIII. Las estimaciones de los contemporáneos, y las de los historiadores modernos, presentan grandes discrepancias, sobre todo en lo referente a Francia, Alemania y España. Según un reciente estudio (Jos. Grisar, en *Studi e Testì,* 125, Città del Vaticano 1946), hacia 1700 Europa debía de contar con unos noventa millones de habitantes. De ellos de quince a dieciocho millones corresponden a la Rusia europea y a la península balcánica, entonces en poder de los turcos, países todos ellos ortodoxos en su mayoría; los protestantes de todas las denominaciones contarían unos veintidós millones, y los restantes cincuenta millones serían católicos. Así, pues, en los siglos siguientes a la Reforma, la población católica gracias a su crecimiento natural había vuelto a alcanzar la cifra anterior a la escisión religiosa. Hay que contar, además, la cifra de católicos establecidos ya entonces en las colonias, especialmente las americanas, que puede estimarse entre cinco y diez millones; de este modo, el número total de católicos sería de unos sesenta millones, o sea el doble de lo que es verosímil calcular para el siglo XIII.

Con mucho, el número más importante de católicos correspondía a Francia, con diecinueve o veinte millones, un tercio de la Iglesia entera. En segundo lugar venía España. La población de España había descendido en el siglo XVII, pero era aún superior a los diez millones. La de las colonias, en cambio, había crecido. Alemania estaba casi tan poblada como Francia, pero los católicos eran allí sólo ocho o diez millones, con lo que Alemania venía a tener aproximadamente tantos católicos como Italia. Para Polonia y Lituania podemos calcular unos cinco millones de católicos, y unos dos millones en los Países Bajos. Portugal no llegaba entonces a los dos millones. Irlanda, los cantones católicos de Suiza, la diáspora inglesa y otros islotes, debían arrojar en conjunto algo más de un millón de almas.

En los países católicos los fieles seguían viviendo entre sus iguales, como siempre habían hecho. Pero se advertía una gran diferencia respecto a la Edad Media. En los tiempos medievales, haciendo abstracción del Oriente cismático, con el cual se tenían muy pocas relaciones, Europa formaba una única familia de pueblos cristianos. Europa era la Iglesia católica, y al exterior quedaba el mundo de los paganos. Ahora había surgido dentro de la propia Europa un territorio extranjero, una Europa no católica. En la Edad Media habían menudeado los conflictos entre reyes y papas, pero nadie había discutido a la Iglesia como tal. Ningún mérito tenía entonces ser católico, mientras que ahora la cosa se había hecho más difícil. Se había constituido dentro del continente europeo un amplio frente que

luchaba contra la Iglesia, echándole en cara todos los pecados que pudiera haber cometido, en el pasado y en el presente.

Por otra parte, la Iglesia había empezado a extenderse fuera de Europa. Mucho le faltaba para ser la Iglesia universal que es hoy, pero ya no era tampoco la Iglesia medieval, estrictamente encerrada en sus angostas fronteras territoriales. Disponía, pues, de reservas para el futuro.

En los países que se conservaron católicos, la vida de la Iglesia se desarrolló en condiciones muy favorables, demasiado casi. Casi todos ellos volvieron a conocer un período de gran esplendor en el siglo XVII y principios del XVIII. Nadie sospechaba las graves crisis que el destino reservaba para fines de este periodo.

Cambios políticos en Europa después de la guerra de los Treinta años.

En 1683 los turcos habían sitiado por segunda vez a Viena, pero sufrieron una derrota tan severa, que en los años siguientes las tropas del emperador Leopoldo I (1658-1705) pudieron rechazarlos, hasta muy lejos. A fines del siglo XVII volvían a estar bajo el dominio católico Hungría entera y Transilvania hasta los Cárpatos. Peligroso para la Iglesia fue, en cambio, el progreso de Prusia hasta convertirse en una gran potencia protestante, que se iba incorporando diversos distritos católicos. Así pasaron a Prusia el ducado de Cleves y el condado de la Marca en 1666, Güeldres en 1715, Silesia definitivamente en 1763. De todos modos, Federico el Grande (1740-1768) procuró dejar inalterada la situación política de los católicos, a pesar de lo cual los papas tardaron mucho (hasta 1788) en decidirse a reconocer formalmente el título de rey que en 1701 había tomado el elector de Brandenburgo. Las particiones de Polonia, iniciadas en 1772, cuyo resultado final fue colocar bajo dominio ruso la parte mayor de este antiguo reino católico, fueron perjudiciales a la vida eclesiástica. Sin embargo, era ya un cierto progreso desde los tiempos de la Reforma, que los cambios territoriales políticos no significaran sin más ni más cambios en la religión de sus poblaciones.

En cuanto a la Europa occidental, los cambios políticos afectaron sólo a las dinastías católicas. En España, tras la extinción en 1714 de la dinastía habsburguesa, subió al trono la de los Borbones. Por la paz de Rastatt en 1714 los Países Bajos españoles pasaron a Austria, y también Nápoles fue durante un tiempo austriaco (hasta 1735). El avance de Francia hasta el Rin (Estrasburgo 1681) no tuvo tampoco consecuencias inmediatas para la Iglesia.

Francia, gran potencia católica

Desde la conversión de Enrique IV Francia había recuperado el puesto de nación adelantada de la Iglesia, que ya había ocupado en la Edad Media. Es de notar, sin embargo, que entre los reyes que gobernaron en Francia durante la época del llamado absolutismo, no hubo ningún san Luis ni ningún Felipe II. La vida religiosa de la nación era intensa, pero lo era a despecho del ejemplo de los soberanos. Luis XIII (1610-1643), hijo de Enrique IV, fue un buen rey, pero insignificante y de escasa iniciativa. Su hijo Luis XIV, con cuyo largo reinado (1643-1715) coincide la edad de oro de la Iglesia francesa, fue sin duda uno de los más poderosos soberanos de la historia universal, pero distó mucho de realizar el ideal de monarca cristiano, no sólo por su alianza con los turcos contra el emperador y su desconsiderada conducta con los papas, sobre todo con Inocencio XI, sino aún más por su inmoral vida privada. Su biznieto y sucesor Luis XV (1715-1774) era no sólo inmoral sino incapaz. Tampoco los ministros, que en la época del absolutismo a menudo contaban más que el rey, siguieron siempre una política favorable para la Iglesia.

Uno de los más curiosos fenómenos de este tiempo es el de los ministros de Estado revestidos de la púrpura cardenalicia. La práctica no es exclusiva de Francia; así hubo el cardenal Klesl, canciller del emperador Matías hasta su desgracia en 1618, el cardenal Nidhard (f 1681) ministro de Felipe IV de España, el cardenal Alberoni valido de Felipe V desde 1714 hasta su desgracia en 1719. En Francia los más famosos son el cardenal Richelieu, dueño absoluto de la política bajo el reinado de Luis XIII desde 1624 hasta su muerte en 1642, y su sucesor, el cardenal Mazarino, un italiano que durante la minoridad de Luis XIV ejerció la regencia hasta 1661. Incluso durante Luis XV ocuparon temporalmente una situación análoga los cardenales Fleury (f 1743) y Bernis (ministro del exterior en 1757, embajador en Roma en 1769). Escaso fue el provecho que por lo común aportaron a la Iglesia estos estadistas purpurados. Más beneficiosos resultaron los confesores de la corte, otro de los fenómenos característicos del tiempo. Por lo común eran jesuitas o miembros de otras órdenes, que en su difícil situación pudieron hacer mucho bien o al menos evitar muchos males. Los más conocidos son Guillermo Lamormaini, confesor de 1624 a 1637 del emperador Fernando II, y Francisco Lachaise, al que desde 1675 incumbió la espinosa misión de dirigir la conciencia de Luis XIV.

Obispos, santos y personalidades religiosas.

El episcopado francés puede presentar en ésta época una abundantísima serie de grandes pastores de almas, muchos de los cuales destacaron también como escritores. A la cabeza de todos está el santo doctor de la Iglesia Francisco de Sales (f 1622), obispo de Ginebra-

Annecy, uno de los escritores ascéticos más leídos de la Edad Moderna. Además, el cardenal Duperron, que desempeñó un relevante papel en la conversión de Enrique IV, muerto en 1618 siendo arzobispo de Sens; los famosos oradores sagrados Bossuet, obispo de Meaux (f 1704), Fléchier, obispo de Nîmes (f 1710), Fénelon, obispo de Cambrai (f 1715). Fueron también activos pastores de almas el obispo Godeau de Vence (f 1672), uno de los primeros miembros de la Academia francesa, y el obispo Huet de Avranches (f 1721), en cuyos escritos filosóficos se advierte ya una fuerte tendencia hacia el escepticismo. Algunas de estas personalidades se dejaron contaminar algo por el jansenismo, lo cual no les impidió ser excelentes pastores de almas a su manera, como Gilberto Choiseul du Plessis (f 1689), obispo de Comminges y después de Tournai, Esteban Le Camus (f 1707), arzobispo de Grenoble y cardenal.

Fuera del episcopado fue también rico este tiempo en santos y escritores religiosos. El mayor de todos es san Vicente de Paúl (f 1660), uno de los santos más populares de hoy como fundador de las formas modernas de la caridad. Otras grandes figuras son: el cardenal Bérulle, capellán de Enrique IV y luego presidente del Consejo de Estado (f 1629), fundador de los oratorianos franceses e importante escritor ascético; el santo párroco de San Sulpicio de París, Olier (f 1657), fundador de los sulpicianos; san Juan Eudes (f 1680), junto con Olier y Vicente de Paúl uno de los grandes educadores del clero; san Juan Bautista de la Salle (f 1719), fundador de los Hermanos de las escuelas cristianas; san Pedro Fourier (f 1640), canónigo de San Agustín y fundador de una congregación de hermanas de la enseñanza; san Francisco Regis S.I. (f 1640), misionero del Languedoc; el famoso predicador de Nôtre Dame, Bourdaloue (f 1704). Entre las mujeres que destacaron por su santidad, merecen citarse: Luisa de Marillac, viuda Le Gras, que con san Vicente de Paúl fundó las Hermanas de la caridad; santa Francisca de Chantal, fundadora con san Francisco de Sales de la orden de la Anunciación. A esta orden pertenecía santa Margarita Alacoque, que al hacer revivir la devoción al Corazón de Jesús dio un fuerte impulso a la moderna piedad católica.

No cabe duda que en este período Francia enriqueció la Iglesia con valores permanentes, en no menor medida de lo que había hecho en el siglo XIII, la época de la escolástica y de las órdenes mendicantes. Ello no es obstáculo, sin embargo, para que en la espiritualidad de entonces haya muchos rasgos que nos choquen, por estar demasiado ligados a su tiempo. Uno de ellos es el intenso carácter cortesano y elegante de la vida eclesiástica. La piedad se había puesto de moda. Obispos y santos se movían con gran naturalidad en los salones y en la corte real. Bossuet, Huet, Fénelon eran preceptores de príncipes. Bérulle y Vicente de Paúl tenían asiento en el consejo del rey. Hasta los más celosos obispos diocesanos tenían siempre asuntos que despachar en París. Otra

peculiaridad era la dirección de las almas individuales, convertida en un verdadero arte. No se paraba de hablar a las conciencias, de palabra o por escrito. No es que esta actividad fuera inútil; había realmente mucha virtud auténtica y mucha santidad, pero era una santidad que gustaba demasiado de tocarse con pelucas empolvadas.

El jansemismo.

El sabio holandés Cornelio Jansen, en latín Jansenius, obispo de Yprés, dejó a su muerte, en 1638, una obra sobre la teología de san Agustín, en la que enseñaba que la naturaleza humana había quedado totalmente pervertida por el pecado original y que la gracia divina operaba de un modo irresistible, doctrinas que se aproximaban peligrosamente al calvinismo. El libro fue condenado en 1642 por Urbano VIII. Encontró, empero, muchos defensores. Siempre ha habido gente que en teología creen que lo más elevado es lo más verdadero, y que en la moral lo más rígido es lo mejor. Y es natural que tal gente abundara en una época de gran tensión espiritual, como la que sin disputa atravesaba Francia en el siglo XVII. Los jansenistas no tenían la menor intención de separarse de la Iglesia; es más, eran exageradamente eclesiásticos. Su propósito era reformar, la Iglesia. Su centro era el convento de monjas cistercienses de Port Royal, dirigido por la virtuosa abadesa Angélica Arnault (f 1661). El hermano de Angélica, Antonio Arnault, doctor de la Sorbona (f 1694), era el caudillo espiritual del movimiento. En 1643 publicó un libro, que pronto se hizo famoso, *Sobre la comunión frecuente,* en el que se exageraban hasta tal punto los requisitos para la recepción de la comunión, que entre los jansenistas llegó a tenerse por más perfecto abstenerse de la eucaristía por puro respeto ante ella.

Entre la teoría fundamental de Jansenio, de que el hombre no puede resistir a la gracia divina, y el extremado rigorismo que los jansenistas profesaban en el ascetismo y la moral, no existe ninguna conexión lógica necesaria, sino más bien una relación psicológica, advertible ya en el hecho de que ambas doctrinas, la moral y la teoría de la gracia jansenistas, estaban dirigidas contra los jesuitas. Pasaron al campo jansenista todos los que sentían antipatía por la Compañía de Jesús. El famoso Blas Pascal, en sus *Cartas provinciales,* que a pesar de todas las censuras fueron leídas en toda Europa, acuñó el tópico del laxismo jesuítico, con el que causó un gran daño al prestigio de la orden.

Combatir a los extremistas fanáticos ha sido siempre una tarea muy desagradable; así la lucha contra los jansenistas se reveló muy difícil desde un principio. San Vicente de Paúl, que como experto pastor de almas conocía con toda precisión los desfavorables efectos del jansenismo, obtuvo que ochenta y ocho obispos franceses presentaran el asunto a la

consideración de Inocencio X. En 1653 el papa condenó cinco proposiciones dogmáticas en las que se resumía la doctrina de Jansenio. Los jansenistas alegaron que las proposiciones eran realmente heréticas, pero que Jansenio jamás las había sostenido. Una sumisión a medias no tuvo efecto hasta dos pontificados después, bajo Clemente IX: fue la llamada «paz Clem entina», que los jansenistas se inclinaban a interpretar como una aprobación de su postura. Los ánimos volvieron a excitarse cuando Clemente XI, en su bula *Unigenitus* (1713), condenó las doctrinas de Quesnel, un jansenista francés emigrado a los Países Bajos. La aceptación o no aceptación de la bula *Unigenitus* fue la señal distintiva por la que se conocía a los jansenistas y a los católicos. Sin embargo, el jansenismo desde entonces no cesó de retroceder. El último obispo que había favorecido aún abiertamente la causa de los jasenistas, el cardenal Noailles de París, se sometió antes de su muerte en 1729. Las religiosas de Port Royal, que ya en 1669 se habían atraído el entredicho, fueron al final excomulgadas (1707), y su convento demolido por orden del gobierno. En Holanda existe aún hoy una comunidad jansenista que cuenta unos miles de almas; desde hace tiempo están separados de la Iglesia católica, pero la ordenación de sus obispos y sacerdotes es válida. Como herejía dogmática, el jansenismo no contó nunca con muchos partidarios, y aún menor fue el número de los que por su causa se separaron de la Iglesia. En cambio, ejerció una influencia muy extensa en las formas de la piedad y de la ascética. Muchas de sus extremosas exigencias se han perpetuado durante largo tiempo y hasta el siglo XIX no han sido reducidas a su medida recta y prudente: tales las referentes a la dignidad de la profesión sacerdotal, a la recepción de los sacramentos, a la incondicional obediencia al director espiritual privado, a la separación del puro amor de Dios del motivo de la esperanza.

El galicanismo.

Por galicanismo se entiende, en primer lugar, el conjunto de las llamadas «libertades galicanas», es decir, de los derechos y privilegios que el rey de Francia y su gobierno desde antiguo poseían o creían poseer, referentes sobre todo a la provisión de cargos eclesiásticos y a la tributación de los bienes de la Iglesia, así como ciertos privilegios del clero francés, como la «apelación por abuso» de un tribunal eclesiástico a uno civil. Tales privilegios, recopilados ya en la Pragmática Sanción de Bourges (1438), pero nunca reconocidos en bloque por los papas, fueron ocasión frecuente de litigios entre Roma y el gobierno francés. En la época del absolutismo, estas libertades, que en su origen afectaban sólo al derecho canónico, recibieron también una cimentación teológica, con lo que vinieron a ganar una trascendencia que rebasaba con mucho las fronteras de

Francia. Según esta teoría, al papa no le compete poder alguno en las cosas temporales, ni siquiera indirectamente; su primado en las materias puramente espirituales está limitado por la autoridad del concilio general, y sus definiciones dogmáticas dependen de la aprobación del conjunto de la Iglesia. De acuerdo con estos principios, el galicanismo recibió su formulación clásica bajo Luis XIV en los cuatro artículos galicanos de 1682, redactados por Bossuet, a los que el rey dio fuerza de ley, disponiendo que fueran enseñados en las escuelas de teología. Inocencio XI protestó contra los artículos, pero los papas evitaron pronunciar una condena formal, para no provocar un cisma. Con esta ocasión se produjo una curiosa inversión de los frentes: los jansenistas, que eran en general combatidos por el gobierno, se pronunciaron al principio contra el galicanismo, a pesar de su espíritu antipapal; sus adversarios, en cambio, y entre ellos algunos jesuitas, aunque favorables al papado, se pusieron del lado de los galicanos, porque del gobierno esperaban toda clase de bienes. De todos modos, posteriormente el galicanismo y el jansenismo se fundieron a menudo en una única actitud antipapal.

Todavía en la segunda mitad del siglo XVIII el galicanismo influyó sobre las teorías intensamente antipapales del obispo de Tréveris, Hontheim, el cual en un libro publicado en 1763 bajo el seudónimo de Febronius, atacó el primado del papa con gran acopio de argumentos científicos; su influencia se advierte también en las concepciones politicoescolásticas del emperador José II, y, en Italia, en las conclusiones del sínodo diocesano de Pistoya de 1786, de carácter marcadamente jansenista y febroniano.

Alemania en la época del barroco.

Los territorios católicos de Alemania se repusieron con asombrosa celeridad de los daños de la guerra de los treinta años. Se hacía sentir por doquier una nueva y sana alegría de vivir, que halló su expresión en las innumerables construcciones y esculturas religiosas y profanas del estilo barroco, que aun hoy dan su sello característico al paisaje austriaco y alemán del sur. Casi todas ellas surgieron en los decenios de antes y después de 1700. Son iglesias y conventos de gran monumentalidad, como el incomparable de Melk en el Danubio, San Florián en Linz, Ottobeuren en el Allgau bávaro, Weingarten en Württemberg, Einsiedeln en Suiza, los Catorce Santos en Bamberg, un incalculable número de pequeñas iglesias y ermitas rurales, a veces escondidas en remotos valles, las columnas dedicadas a la Virgen o a la Trinidad que adornan las plazas ciudadanas, y las humildes imágenes en las encrucijadas solitarias. Para esta riqueza artística, que en aquel tiempo sólo tenía rival en Italia, las generaciones del siglo XIX han sido por completo ciegas y en su desencaminado entusiasmo

por el arte han destruido muchas obras de valor. Hoy se vuelve a tener ojos para apreciar el mérito artístico del barroco alemán y para estimar su sincero sentimiento religioso.

Sin embargo, tampoco conviene sobreestimar la profundidad de estos valores religiosos. No se trataba de una espiritualidad llameante, de una mística encendida. Los católicos de la época barroca no se planteaban problemas. Se sentían en la posesión segura de la verdad, estaban contentos de Dios y del mundo, y el cielo era una perspectiva que les alegraba. Era una religiosidad del terruño, profundamente arraigada, que impregnaba la vida entera; pero era el pan de cada día, no un manjar exquisito. No ha producido grandes santos, aunque tampoco era terreno abonado para jansenistas e iluminados.

Entre los religiosos de aquel tiempo hallamos magníficas figuras locales, pero apenas ninguna de la talla suficiente para hacerse conocer fuera de las fronteras de Alemania. Tenemos, por ejemplo, el venerable Bartolomé Holzhauser, canónigo de Tittmoning sobre el Inn, luego deán en San Juan en el Tirol, finalmente párroco de Bingen (f 1658), que formó comunidades dedicadas a la cura de almas y ejerció una saludable influencia sobre la formación del clero; el santo misionero Felipe Jeningen S.I. de Eichstätt (f 1704 en Ellwangen); el badense Ulrico Megerle, un agustino que se hizo famoso en Viena bajo el nombre religioso de Abraham de santa Clara, predicador y escritor popular de ingenio chispeante y algo rústico, que no tenía empacho en cantar las verdades más rudas a la sociedad cortesana vienesa (f 1709); el excelente poeta Federico von Spee S.I., uno de los primeros que se alzó contra la abominación de los procesos de brujería (f 1635 en Tréveris). Escritores populares muy leídos fueron el piadoso capuchino Martín de Cochem (f 1712) y el premonstratense de Colonia Leonardo Goffine (f 1719), cuya *Handpostille,* explicación de los evangelios dominicales, publicado por primera vez en 1687, fue hasta muy entrado el siglo XIX, una de las lecturas familiares más difundidas. Si queremos apreciar toda la distancia que media entre la vida religiosa en la Alemania de entonces y la contemporánea religiosidad de Francia, no tenemos más que comparar a Bartolomé Holzhauser con Olier, el fundador de los sulpicianos, o a Martín de Cochem con su piadoso correligionario José de París, el exaltado colaborador político de Richelieu (f 1638), o a la beata Crescencia de Kaufbeuren (f 1744) con santa Margarita Alacoque. Ambos países eran católicos de pies a cabeza, pero a la religiosidad alemana, por pura y auténtica que fuera, la faltaba aquella grandeza que sin duda alguna la francesa poseía.

La influencia religiosa de la Alemania católica se extendía entonces hasta muy al Este, hacia Bohemia, Silesia, Polonia, Hungría, Yugoslavia. Pero en el aspecto religioso la época barroca tenía también sus facetas obscuras. La vida era demasiado fácil para el clero, para los obispos y los

conventos. Aunque no vivieran en la opulencia ni se entregaran al vicio, adoptaban unos aires en exceso señoriales y eran poco dados a las cosas del espíritu. Se construían palacios y castillos por el puro placer de construir. Cualquier príncipe-obispo, cualquier príncipe-abad pretendía ser un pequeño Luis XIV y tener su pequeño Versalles, siguiendo el ejemplo de los príncipes seculares del tiempo. La causa de ello no es sólo, como muchas veces se dice, el hecho de que la mayoría de los prelados alemanes procedieran de la nobleza. Un noble puede ser tan buen obispo como cualquier otro, y los abades, que a menudo eran de muy humilde procedencia, eran tan dados al boato como los grandes señores espirituales de las diócesis feudales. Tampoco puede decirse que los príncipes religiosos oprimieran al pueblo y olvidaran sus deberes para con los menesterosos. El viejo dicho de que se vive bien a la sombra del báculo, se acreditó hasta fines del siglo XVIII. La caridad y la asistencia social estaban aún en gran parte en manos del clero, y ello no constituía ninguna desventaja para los pobres. Lo malo era que el clero se sentía demasiado seguro. Se había perdido todo sentido de responsabilidad para el porvenir. A nadie se le ocurriría pensar que estaban viviendo sobre un volcán, mejor dicho, que vivir sobre un volcán es el constante destino de la Iglesia.

Italia.

El espíritu religioso de los siglos XVII y XVIII se refleja también en Italia en el arte barroco. Acaso haya producido un menor número de obras monumentales que en Alemania, si prescindimos de las grandes construcciones romanas de Bernini y Borromini y quizá también de las venecianas de Longhena; pero sobresalió en la decoración interior de iglesias y capillas, con gran profusión de oro, estucos, mármol, estatuas y retablos, encargados por conventos, hermandades y familias, y también en las imágenes domésticas de la Virgen, llenas de fantasía, que aún hoy en Roma, Nápoles y hasta en los más insignificantes villorrios dan testimonio de la arraigada religiosidad de aquel tiempo.

También Italia era entonces una tierra de santos. Un tipo especial, frecuente sobre todo en el sur, era el de los predicadores y misioneros populares, que recorrían sin parar las ciudades y las aldeas. Entre sus primeros representantes figuran los santos capuchinos José de Leonissa (f 1612) y Lorenzo de Brindis (f 1619); además, los santos franciscanos Pacífico de Sanseverino (f 1721), José de la Cruz (f 1734 en Nápoles) y Leonardo de Porto Mauricio (f 1751); entre los jesuitas san Francisco de Gerónimo, apóstol de Nápoles (f 1716) y el beato Antonio Baldinucci en el Lacio (f 1717). A todos supera san Alfonso María de Ligorio (f 1787), napolitano también y obispo de Santa Agueda de los Godos, fundador de una orden especial de misioneros populares, los redentoristas. Su interés en

formar hábiles confesores lo llevó al campo de la teología moral, en el que llegó a ser una de las primeras autoridades. Pío IX lo declaró doctor de la Iglesia en 1871. Otra orden, de regla extraordinariamente rigurosa y dedicada también a las misiones populares, fue la de los pasionistas, fundada por san Pablo de la Cruz (f 1775). San Juan Bautista de Rossi (f 1764), desde su modesto puesto de canónigo en Santa María in Cosmedín, desarrolló en Roma una intensa labor pastoral. Se distinguen por sus altas gracias místicas san José de Cupertino, franciscano conventual (f 1663), y una serie de santas mujeres, como la terciaria franciscana Jacinta Mariscotti (f 1640 en Viterbo), las capuchinas Verónica Giulianis (f 1727 en Città di Castello) y Magdalena Martinengo (f 1737, en Brescia), las carmelitas María de los Ángeles (condesa Baldissero, f 1661 en Turín) y Teresa-Margarita Redi (f 1770). Santa Lucía Filippini (f 1732) fundó una comunidad de hermanas de la enseñanza. Entre los obispos italianos del siglo XVII destacan, además de san Roberto Belarmino (f 1621), el sobrino de san Carlos; Federico Borromeo (f 1631), arzobispo de Milán y cardenal, fundador de la Ambrosiana, del que Manzoni trazó un retrato ideal en I *Promessi Sposi,* y el beato Gregorio Barbarigo (f 1697), cardenal y obispo de Padua.

En la segunda mitad del siglo XVIII la Ilustración penetró en Italia, como en los demás países católicos, ganando muchos adeptos en las clases intelectuales y hasta en los altos círculos eclesiásticos. Pero en conjunto puede afirmarse que apenas había otro pueblo que, en el aspecto religioso, estuviera tan bien preparado para resistir a la crisis que había de estallar en los últimos años de este siglo.

Las ciencias eclesiásticas.

En el cultivo de las ciencias eclesiásticas durante los siglos XVII y XVIII, el primer plano lo ocupa la historia. La historia eclesiástica, la patrística, la arqueología y la liturgia alcanzaron el rango de disciplinas independientes. También en este campo el papel conductor correspondió a Francia. La congregación benedictina de San Mauro inició la famosa edición de los Santos Padres que aún hoy constituye la base de toda biblioteca dedicada a la teología científica. Son familiares a todos los investigadores los nombres de los grandes eruditos maurinos, d'Achéry (f 1685), Ruinart (f 1709), Martène (f 1739), Montfaucon (f 1741) y el mayor de todos, Mabillon (f 1707). Contrajeron también grandes méritos en la crítica textual el jesuita Sirmond (f 1651) y el seglar Enrique de Valois, llamado Valesius (f 1676). Un valor perenne para la ciencia de la antigüedad cristiana poseen los trabajos de Tillemont (f 1698). Dionisio Petau S. I. (Petavius, f 1652) es considerado el fundador de la historia de los dogmas.

En Bélgica surgió un instituto especial para el estudio de los textos hagiográficos, fundado por el jesuita Bollandus (f 1665). El más importante de los «bolandistas» que siguieron fue Daniel Papebroch (f 1714), que junto con Mabillon merece ser considerado como el verdadero fundador de la moderna crítica histórica.

Entre los historiadores eclesiásticos italianos merecen citarse el cisterciense Ughelli (f 1670), el dominico Mamachi (f 1792), que polemizó contra Febronio, el teatino cardenal Thomasius (f 1713), importante como liturgista, y el incansable Muratori (f 1750). El estudio de las catacumbas fue elevado a la condición de una ciencia especial por Bosio (f 1629). Trabajaron además en Roma el historiador de la orden franciscana Lucas Wadding, irlandés (f 1657), el converso Lucas Holstenius de Hamburgo (f 1661 siendo bibliotecario de la Vaticana), y los hermanos Assemani, oriundos del Líbano (f 1768 y 1782), que desarrollaron también en la Vaticana sus importantes estudios de orientalística. Pertenece asimismo al cuadro de los científicos que entonces trabajaban en Roma, el polígrafo Atanasio Kircher S.I., de Fulda, imposible de clasificar en ninguna categoría (f 1680).

En conexión con la historia eclesiástica floreció también la historia del derecho. Las extensas complicaciones de Labbé (f 1670), Hardouin (f 1729) y Mansi (f 1769) constituyen aún hoy la base para el estudio de los concilios. Brillaron también en la historia del derecho el oratoriano francés Thomassin (f 1695) y el boloñés Próspero Lambertini (f 1758, papa Benedicto XIV).

Caracteriza a la ciencia eclesiástica de la época barroca, como también a la profana, su índole erudita, el gozo en hallar y clasificar, más que la necesidad de exponer ideas capaces de abrir caminos nuevos. En este incansable recopilar y escudriñar, aun en los más abstrusos campos del saber, se manifiesta el optimismo del tiempo: la Iglesia nada tiene que temer del descubrimiento de la verdad, y la crítica más acerada de sus principios científicos no podrá nunca irrogarle daño alguno.

LOS PAPAS DE LA ÉPOCA BARROCA (1605-1799)

Los papas del siglo XVI, a partir de Paulo III, habían sido en su mayoría hombres eminentes, caracteres de una pieza, muy distintos unos de otros, pero casi todos hombres de acción que en pontificados generalmente breves supieron llevar a término grandes cosas. En el siglo XVI la voz del papa era siempre escuchada con respeto, en la Iglesia y fuera de ella. A esta edad de gigantes le sigue ahora una edad, no de enanos, pero sí de epígonos. Buena voluntad no les faltó; todos ellos eran sacerdotes excelentes, y entre ellos no hubo ningún Alejandro VI. Tampoco puede

decirse que fueran ciegos a los efectos y peligros propios de la época. Pero los gobiernos católicos habían sabido tejer a su alrededor una red tan tupida, que apenas les quedaba libertad para moverse. Entre los soberanos no había ya ningún Felipe II, que por mucho que diera que hacer a los papas con su caballeresca porfía, en el fondo perseguía los mismos objetivos que ellos. Los monarcas católicos de la última época barroca ya no querían aliarse con el papa para luchar por el advenimiento del reino de Dios, sino que sólo se preocupaban de humillarle, de hacerle sentir su impotencia. Resulta indignante para un católico sensible ver cómo estos reyes y sus ministros trataban al papa, como unos malos hijos que no pierden ocasión de recordar a su anciano padre que el mendrugo que come lo deben a su caridad, y que aún debe estar contento de que lo aguanten. *Paulo V (1605-1621)* fue un hombre piadoso y un inteligente gobernante del Estado Pontificio. Durante su pontificado la población de Roma pasó de las cien mil almas, cifra jamás alcanzada desde los tiempos antiguos. Terminó la nave principal de San Pedro, cuya fachada aún hoy ostenta su nombre en letras gigantescas. Siguiendo la mala costumbre de su tiempo, enriqueció tanto a su familia, los Borghese, que en lo sucesivo fue una de las más opulentas de Roma. Los historiadores lo recuerdan como fundador del Archivo Vaticano.

Con la república de Venecia tuvo Paulo V un grave conflicto a propósito de ciertos derechos eclesiásticos, que vino a ser un anticipo de las ofensas y violaciones intencionadas con que, en el curso de los siglos XVII y XVIII, gobiernos que pretendían ser católicos amargaron la vida de los papas. El motivo era trivial, pero la Señoría estaba decidida en llevar la cosa hasta el extremo. Con ayuda de su teólogo oficial, Paulo Sarpi, un hipócrita que presumía de su condición de sacerdote regular a pesar de que interiormente hacía tiempo que se había separado de la Iglesia, montó una sensacional campaña de panfletos a la que el papa respondió fulminando el entredicho contra todo el territorio de la república. Al final ésta cedió lo suficiente para que Paulo V pudiera al menos aceptar un compromiso honorable. Fue ésta la última vez que un papa hizo uso de la práctica medieval de poner en entredicho un territorio entero. El intento de Sarpi de hacer protestante a Venecia, fracasó.

Gregorio XV (1621-1623), llamado en el siglo Alejandro Ludovisi, fijó para las elecciones papales el reglamento que aún hoy está en uso. Fundó la congregación «De Propaganda Fide», el supremo organismo para las misiones, cuyo nombre se ha hecho famoso en todo el mundo. Por sus canonizaciones de san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier, santa Teresa de Jesús y san Felipe Neri, vino en cierto modo a dar la definitiva consagración al gran siglo de la restauración católica.

Urbano VIII (1623-1644) cuidó también de enriquecer desmedidamente a su familia, la de los Barberini. En su pontificado llegó a

su apogeo el estilo barroco romano. Es la edad de Bernini y de Borromini. Bajo Urbano VIII tuvo efecto la primera condenación del jansenismo y el desdichado proceso contra Galileo. Hasta entonces los teólogos apenas habían hecho objeciones al sistema copernicano, que Galileo defendía. Sólo cuando la discusión empezó a afectar a la autoridad de la sagrada Escritura, en parte por culpa del propio Galileo, creyeron las autoridades eclesiásticas que había llegado el momento de intervenir. El proceso fue conducido por los jueces romanos de buena fe y en forma correcta, y Galileo se retractó. Pero en conjunto constituyó un mal paso, que en lo sucesivo suministró materia para toda clase de comentarios irónicos y malévolos contra la Iglesia; tuvo, sin embargo, un efecto saludable: el de servir de escarmiento para las autoridades eclesiásticas.

Inocencio X (1644-1655) contaba ya setenta años cuando fue elegido: era un carácter difícil, desconfiado e insoportable, pero inteligente. Sus rasgos son conocidos de todos los amantes del arte por el incomparable retrato que pintó Velázquez y que se exhibe en la Galería Doria. También él enriqueció desconsideradamente a su familia, los Pamfili, y permitió que su cuñada Olimpia Maidalchini ejerciera en su corte una influencia del todo impropia. De todos modos, rompió con la arraigada costumbre de nombrar secretario de estado a un *nepote,* designando para este cargo al eminente Fabio Chigi, hasta entonces nuncio en Alemania. Desde entonces, en el colegio cardenalicio, que anteriormente había estado dividido en partidos políticos dirigidos por los *nepotes* de los últimos pontífices, hubo un partido neutral y puramente eclesiástico, el llamado *squadrone volante,* que ejerció una saludable influencia sobre los conclaves siguientes. No se puede reprochar a Inocencio X que protestara contra la paz de Westfalia, que tantos perjuicios acarreó a la Iglesia. Bajo su pontificado prosiguió la espléndida floración del barroco romano. Aún hoy a la entrada de los mejores edificios de la Ciudad Eterna puede verse el escudo con la paloma de los Pamfili. Bernini creó entonces su obra más famosa, la columnata de San Pedro.

Alejandro VII (1655-1667), Fabio Chigi, había sido secretario de estado de su predecesor. En su pontificado empezaron los rozamientos con Luis XIV, el cual ocupó Aviñón y envió tropas contra Roma. El tratado de Pisa (1664) puso fin al conflicto con un compromiso soportable. Causó una gran sensación en la sociedad romana la llegada de Cristina, reina de Suecia, hija de Gustavo Adolfo. Después de su abdicación en 1655 se había convertido al catolicismo y estableció en Roma su residencia. Alejandro VII y sus sucesores la trataron con refinada cortesía, a pesar de que no siempre era cómodo su trato; murió en 1689.

Después de Alejandro VII volvió a elegirse al anterior secretario de estado, Rospigliosi, con el nombre de *Clemente IX,* pero murió a los dos años de su elección. Su sucesor, Emilio Altieri, *Clemente X* (1670-1676)

tenía ya ochenta años al ser elegido. Una vez más se advirtió el funesto influjo de los gobiernos católicos, que veían muy a gusto que la sede de san Pedro estuviera ocupada por un anciano decrépito.

Inocencio XI (1676-1689) fue un papa notable, menos por sus dotes y su ciencia que por su carácter. Era un asceta, enemigo del mundo, concienzudo hasta la escrupulosidad, a veces extravagante en sus ideas, pero entregado por entero a sus deberes. A su familia, los Odescalchi, no les concedió nada, y aunque los gobiernos los abrumaron con títulos y rentas para ganarse el favor del papa, éste no les concedió la menor influencia. A los esfuerzos y al apoyo de este papa se debe en gran parte la liberación de Viena del asedio turco en 1683. Aún hoy lo recuerdan las banderas turcas colgadas en Santa María de la Victoria, que los agradecidos vencedores enviaron a Roma. Inocencio XI tuvo un grave conflicto con Luis XIV, quien con gran dolor del papa apoyaba a los turcos; la ocasión del conflicto era en sí trivial, pero degeneró en una demostración de fuerza entre el pontífice y el rey. Las numerosas embajadas extranjeras en Roma, al correr de los años, habían ido extendiendo sus derechos de extraterritorialidad a la totalidad de los barrios en que radicaban sus respectivos palacios, con lo que la mitad de la ciudad se había convertido en terreno prohibido para la policía romana. Inocencio XI, de acuerdo con los gobiernos, puso término a este abuso; sólo Luis XIV no quiso ceder, por razones de prestigio. El papa se negó a reconocer a su nuevo embajador, y como éste, siguiendo sus instrucciones, se portara del modo más insolente, lo excomulgó y puso en entredicho la iglesia nacional francesa. Luis XIV contestó encarcelando al nuncio en París, pero el papa no cejó. Al fin el rey tuvo que retirar su embajador y renunciar a la extraterritorialidad. Inocencio XI fue beatificado por el papa Pío XII el 7 de octubre de 1956.

El papa siguiente, *Alejandro VIII (1689-1691),* contaba casi ochenta años cuando su elección y murió muy pronto. También su sucesor, *Inocencio XII (1691-1700)* fue designado a los setenta y seis años. Obtuvo de Luis XIV la revocación de los artículos galicanos y dictó una constitución contra el nepotismo, con la que, al menos en principio, se puso fin a un abuso que tanto había perjudicado al prestigio de la Santa Sede. Durante el conclave estalló la guerra de sucesión española (1700-1713). El nuevo papa, *Clemente XI (1700-1721),* sólo a regañadientes aceptó el cargo, para cuyo desempeño no se sentía con fuerzas. En efecto, las riendas se le escaparon totalmente de las manos, y en los tratados de paz no se tuvo la menor consideración al papa ni a la Iglesia. Los siguientes pontificados de *Inocencio XIII (1721-1724) y Benedicto XIII (1724-1730)* han dejado muy pocos rastros en la historia. Benedicto XIII había sido un santo varón y un excelente obispo de Benevento, pero cuando fue elegido contaba ya setenta y cinco años y se dejó dominar totalmente por sus favoritos. *Clemente XII (1730-1740)* fue elegido a los setenta y ocho años; era,

además, ciego y tenía que guardar cama casi todo el tiempo. El papado parecía estar destinado a caer en el más profundo olvido.

XIV

LOS PRIMEROS PASOS DE LA IGLESIA EN AMÉRICA

El espacio geográfico de la Iglesia había sido, en la antigüedad, la cuenca del Mediterráneo. Los países mediterráneos, encuadrados políticamente en el Imperio romano ya antes de la era cristiana, constituían la más avanzada y probablemente también la más densamente poblada de las tres grandes culturas entonces existentes. Con las dos restantes, la India y China, el mundo clásico apenas tenía contacto, aunque de un lado y otro se hubieran establecido algunas líneas de comunicación.

En el siglo VII surgió una nueva cultura, la islámica, que como un pólipo se extendió desde Arabia en todas direcciones y en forma totalmente irregular, aunque obedeciendo a internas leyes geográficas. El mundo indio, que ocupaba una posición central entre los de la antigüedad, fue, si no absorbido por el Islam, sí al menos conquistado en gran parte, mientras que en Occidente la cultura cristiana fue expulsada de la costa meridional del Mediterráneo y de toda la cuenca oriental. De este modo, la cultura occidental, y con ella la Iglesia, se vio reducida a la península europea propiamente dicha, y su misión en la Edad Media consistió en ocuparla totalmente hasta su extremo norte y muy hacia el este, en tierras donde jamás había llegado el Imperio romano.

Desde antiguo, la historia de la humanidad se ha centrado, en sus grandes rasgos, en la posesión del Asia. Hablando con mayor precisión —puesto que el Asia consta de dos partes, los países monzónicos del sur y el sudeste, populosos y civilizados, y los casi despoblados desiertos, estepas y bosques del centro y del norte—, lo que se ha discutido siempre ha sido la posesión del Asia monzónica. Europa ha aspirado a conquistar el Asia, cuando menos, desde los tiempos de Alejandro Magno. También el Islam dirigió su expansión principal en esta dirección. Las cruzadas habían sido un ataque frontal de Europa contra Asia, y se habían estrellado

contra el baluarte islámico del Asia Menor. Su consecuencia fue que la vía natural que conduce de Europa al Asia monzónica, la que pasa por el mar Rojo, quedó más herméticamente cerrada que nunca. Quedaba sólo el camino del Asia Central, que el Islam no había conseguido obstruir todavía. En los últimos tiempos de la Edad Media, Europa siguió este camino. Mercaderes y misioneros se adentraron por él y llegaron hasta el Lejano

Oriente. En el siglo XIV hubo durante un tiempo un obispado católico en Pekín. Finalmente, este tenue hilo se rompió también, después que a fines del siglo XIV y principios del XV los mongoles hubieron transformado todo el ámbito central del Asia, y sobre todo después que los turcos en 1475 aniquilaron las últimas colonias genovesas en el mar Negro. Europa había quedado totalmente aislada del Asia monzónica por la interposición de la muralla islámica.

Pero los países cristianos no cejaron en su empeño de penetrar en Asia. En 1415 empezaron los tanteos de los portugueses a lo largo de la costa occidental africana, y en 1486 alcanzaron el extremo meridional del continente negro. Habían contorneado el bloque islámico, abriendo la vía marítima conducente al Asia del monzón.

Los españoles creyeron por su parte poder alcanzar más directamente el mismo objetivo navegando en línea recta desde Europa hacia el oeste, para atacar así el Asia «por la espalda», ahorrándose la larga y penosa circunnavegación del África. La esfericidad de la tierra era ya conocida de los antiguos geógrafos, sólo que se le atribuían dimensiones mucho menores que las reales. Esta fue la suerte de Colón. El geógrafo veneciano Toscanelli había calculado en 104 grados ecuatoriales la distancia desde Lisboa a Cipango, como entonces se llamaba a la más oriental de las islas asiáticas (el Japón). La cifra real es más del doble. Colón jamás se hubiera aventurado al viaje, si no se hubiera fiado de los cálculos de Toscanelli. Nadie sospechaba que a una relativa proximidad de Europa un gigantesco continente se extendía de polo a polo, tras del cual empezaba el mayor de todos los océanos. Así fue como Colón, que no iba en busca de nuevas tierras, sino que sólo pretendía abrir una nueva ruta marítima, hizo el más trascendental de todos los descubrimientos geográficos, destinado a imprimir un giro decisivo a la historia de la humanidad.

La historia universal no conoce nada más grandioso que los viajes de estos navegantes —portugueses, españoles e italianos— que se lanzaban a ciegas por el mar desconocido, sin conocimientos geográficos y con los más rudimentarios medios; ellos mismos no tenían idea de lo temerario de sus empresas.

El primer objetivo de los viajes de exploración era obtener riquezas con las que aumentar el poderío político de los países que los emprendían; pero ya desde el principio apareció otro objetivo: la predicación del cristianismo. No podían pensar de otro modo los españoles y los portugueses. Lucha contra los infieles, conquista y extensión del cristianismo era para ellos una misma cosa. Una consecuencia inevitable de esta amalgama de evangelización y conquista fue que no todo se hiciera según el espíritu del Evangelio, como ya había ocurrido en la Edad Media cuando se cristianizó el centro y norte de Europa. Pero el resultado final fue abrir a la Iglesia inmensos territorios que encerraban las mayores posibi-

lidades para el futuro. El gran mérito de españoles y portugueses consiste en haber dado el primer paso para universalizar la cultura europea y para convertir la Iglesia europea en una Iglesia mundial. En este sentido, es doblemente de lamentar que en el preciso momento en que la Iglesia se disponía a romper las barreras geográficas que hasta entonces la habían contenido, para extenderse por la superficie entera del globo, tantos y tan importantes países se hubieran separado de ella en Europa.

La conquista política de América

Cuatro grandes potencias europeas han intervenido, en el curso del tiempo, en la conquista de América, estampando su sello en este continente: España, Portugal, Francia e Inglaterra.

Además de éstas, durante un tiempo intentaron también tomar parte en la empresa, Suecia, Dinamarca y Holanda. Suecia y Dinamarca nunca consiguieron posesiones de importancia en el suelo americano y pronto desaparecieron de la escena. Holanda a mediados del siglo XVII estuvo a punto de fundar un imperio colonial, pero sus posesiones estaban demasiado dispersas y distantes entre sí. A la larga no pudieron conservar ni Nueva Amsterdam, la actual Nueva York, ni Pernambuco, que habían arrebatado a los portugueses, y al final sólo les quedó un pequeño resto en las Antillas y en la Guayana.

Portugal pudo disfrutar sin inquietudes de la posesión del Brasil, aparte del breve dominio holandés en Pernambuco (1630-1654). Los portugueses no intentaron extender sus posesiones americanas; por otra parte estaban libres de disputas fronterizas, ya que entre sus dominios y las colonias españolas, que eran su único vecino, se interponía una ancha tierra de nadie. Sólo en el sur, en la región del Plata, chocaron los dos imperios coloniales en el siglo XVIII, lo que obligó a fijar las fronteras por medio de tratados.

Así, pues, la lucha por la posesión del continente americano se desarrolló sólo entre España, Francia e Inglaterra. Durante largo tiempo pudo parecer dudoso cuál de los tres países se quedaría con la soberanía definitiva; pero al final no la obtuvo ninguno de los tres.

España llevaba una gran ventaja sobre sus dos adversarios, por haber sido la primera en poner pie en el Nuevo Mundo. Desde el principio nadie le discutió sus derechos sobre Méjico y los países andinos hasta el río de la Plata. Pero luego extendió también su dominio hacia el continente septentrional, más allá del actual Méjico, hasta Texas y California, y ya muy pronto hasta Florida. En esta parte era de prever que con el tiempo entrara en conflicto con la potencia que adquiriera la hegemonía en Norteamérica, fuera ésta Francia o Inglaterra.

Hasta un siglo después que los españoles, no empezaron *Inglaterra* y *Francia* a establecer posesiones en el Nuevo Mundo. En su origen se trataba sólo de empresas comerciales, iniciadas casi simultáneamente en tres distintos puntos: en Quebec por los franceses, y en Boston y Virginia-Maryland por los ingleses. No faltaron los rozamientos, ya desde el principio, sobre todo en la desembocadura del San Lorenzo, donde los dominios francés e inglés entraban en contacto.

Los conflictos se agravaron al intentar los ingleses poner pie en el territorio extendido al norte de las posesiones rivales, en dirección a la bahía de Hudson. La compañía inglesa de la bahía de Hudson había sido fundada por el príncipe Roberto del Palatinado, el aventurero hijo de Federico V del Palatinado. La tensión se hizo insostenible cuando los franceses avanzaron profundamente hacia el interior, en la región de los Grandes Lagos, alcanzaron en 1673 el Misisipí y, descendiendo por él hasta el Golfo de Méjico, fundaron en su desembocadura la ciudad de Nueva Orleáns. Esto significaba envolver por la espalda a las colonias inglesas, y en el efecto, partiendo del curso medio del Misisipí y remontando el Ohio, los franceses empezaron a avanzar hacia el este. Allí, en curso superior del Ohio, se desarrolló la lucha decisiva, sin que ninguno de los dos contendientes sospechara que bajo el suelo que pisaban se ocultaban los inagotables yacimientos carboníferos sobre los que un día habría de montarse la industria pesada norteamericana.

La gran guerra colonial franco-británica duró de 1754 hasta 1760, año en que el ejército francés capituló en Montreal. En la paz de París de 1763 Francia cedió a Inglaterra todo el Canadá y el territorio al este del Misisipí. El resto de las colonias francesas, todas las tierras situadas a occidente del Misisipí, una extensión inmensa, pero apenas poblada y casi inexplorada, había perdido todo interés para Francia y fueron cedidas voluntariamente a los españoles que tomaron posesión de ellas en 1769.

En el continente americano no quedaban, pues, más que dos potencias, Inglaterra y España, de las cuales ésta poseía la parte más extensa y aquélla la más valiosa. Pero antes de que pudiera estallar un conflicto entre ellas, las colonias se hicieron independientes, primero las inglesas y luego las españolas, y América dejó de ser un territorio europeo.

La colonización de América

La población indígena.

Es prácticamente imposible hacer, con visos de verosimilitud, una estimación de la población indígena americana en el tiempo del descubrimiento. A falta de cifras sobre el número de los llamados «indios»

(pueblos probablemente inmigrados del Asia), estamos reducidos a las impresiones de los descubridores y conquistadores. Pero sus cálculos son muy poco de fiar, pues a la tradicional incapacidad de los antiguos de hacer evaluaciones demográficas vienen a añadirse aquí otras fuentes de error: los conquistadores españoles estaban impresionados por la gran superioridad numérica del enemigo con que se enfrentaban; así cuando Cortés, con apenas tres mil hombres, emprendió la conquista de todo el imperio azteca. El afán de gloria hizo exagerar hasta cifras desorbitadas la importancia de las multitudes vencidas, del mismo modo que los misioneros se dejaban llevar por su entusiasmo al relatar las conversiones en masa. Según uno de estos relatos, de 1526 a 1540 los franciscanos bautizaron, sólo en Méjico, a más de nueve millones de personas, o sea casi el mismo número de habitantes que entonces tenía España. Igualmente exageradas son las espeluznantes noticias dadas por Las Casas, como la de que en Haití desde 1514 la población descendió de tres millones a catorce mil almas, por efecto de la crueldad de los conquistadores. Hemos de convenir, pues, que las evaluaciones globales sobre la población de la América latina pecan verosímilmente por exceso. Los historiadores tienden a cometer el mismo error ante la impresión en ellos producida por las culturas de los aztecas, mayas e incas. El historiador de hoy se inclina demasiado a medir las cosas con patrones modernos, y no le cabe en la cabeza que un estado civilizado pueda subsistir sin una población de algunos millones. Con respecto a Norteamérica, en las estimaciones de los historiadores puede influir un factor inverso: el afán de quitar importancia a la aniquilación de los indígenas por los colonizadores blancos, lo cual les inclina a disminuir las cifras.

Lo más que podemos decir, por tanto, y sin pretender ser precisos, es lo siguiente: En Méjico y Perú, únicas regiones ocupadas por una población indígena de una cierta densidad, debieron de vivir unos pocos millones de personas. Norteamérica, sin Méjico, debía de contar con menos de un millón de habitantes, y no mucho más Sudamérica, dejando aparte el Perú. Por consiguiente, en el momento de su descubrimiento, podemos decir que el Nuevo Mundo estaba casi despoblado. No es, pues, justificado hablar, como a menudo se hace, de los indios como si fueran los señores legítimos de aquellas tierras. Esto puede ser verdad, a lo sumo, para Méjico y Perú, mas no para el resto del país. Un puñado de hombres no está en situación de ocupar millones de kilómetros cuadrados de tierras, ni de sacar provecho de ellas. Esto no excluye que los indios pudieran ser, en algunas partes, lo bastante numerosos para crear graves dificultades a los nuevos colonizadores, como los iroqueses en el Canadá y los guaraníes junto al Paraná. Además, la escasa densidad de la población india en modo alguno puede servir para disculpar las numerosas injusticias y crueldades de que casi en todas partes se les hizo víctimas en tiempos de la colonización.

La colonización europea.

El primer censo efectuado en Nueva Francia, o sea el actual Canadá, arrojó, en 1660, tres mil cuatrocientos dieciocho colonos. El número creció desde entonces, y cien años más tarde, cuando Canadá fue cedido a Inglaterra (1763), había llegado a setenta mil. Pero téngase en cuenta que esta cifra incluye también a los colonos establecidos en Luisiana, nombre que entonces se daba a toda la cuenca del Misisipí. De todos modos, en esta región entonces tan apartada se habían establecido muchos menos inmigrantes que en el Canadá, aunque todavía hoy una extensa serie de topónimos a lo largo del Misisipí —Prairie du Chien, Dubuque, Saint Louis, Florissant, Cape Girardeau, Nueva Orleáns— perpetúan el recuerdo de la colonización francesa. Después de 1763 cesó la inmigración francesa, y con ella la llegada de nuevos católicos. En su lugar se produjo un desplazamiento de granjeros desde las colonias inglesas hacia el Canadá, cuya población en 1784 fue estimada en ciento treinta mil almas.

Los primeros colonizadores ingleses se establecieron en Terra Nova en 1583. En 1765 la isla contaba quince mil moradores. En el continente, la primera inmigración se hizo en 1607 en Virginia, después del fracaso de dos intentos anteriores, realizados en 1585 y 1587. En aquella fecha se fundó Jamestown. Algo más tarde, en 1620, llegó a Nueva Inglaterra la famosa expedición del «Mayflower». Allí se fundó en 1630 Boston, que se convirtió en el puerto principal de la Norteamérica inglesa, y siguió siéndolo durante todo el período colonial, hasta que, a principios del siglo XIX fue superado por el de Filadelfia.

A partir de estos dos centros, Boston en el norte y Virginia en el sur, fueron ensanchándose las colonias inglesas, al principio separadas todavía por Nueva Holanda (Nueva York). Hacia 1640 Nueva Inglaterra tenía dieciocho mil colonizadores, en 1688 este número había subido a cincuenta y seis mil. Más rápido fue el crecimiento de las colonias del sur. En el año 1688 Virginia tenía cincuenta mil colonos, Maryland veinticinco mil, y las regiones del centro, que entretanto se habían hecho también inglesas, Nueva York y Connecticut, tenían juntas unas cuarenta mil almas. A fines del siglo XVII la población de todas las colonias inglesas había ya superado los doscientos mil.

En el siglo XVIII la inmigración desde Inglaterra fue muy escasa, y para las tierras del Norte se detuvo casi por completo. Pero la población aumentó rápidamente por crecimiento natural. Ya a mediados del siglo XVIII se había rebasado el millón, y cuando la declaración de independencia los Estados Unidos contaban con unos dos millones doscientos mil habitantes.

Completamente distinto es el cuadro que presenta la colonización de las regiones españolas. Los españoles no fueron, por lo regular, a América como colonizadores agrícolas, sino como funcionarios, soldados, comerciantes, y las más de las veces iban sin mujeres. Los países principales que ocuparon, Méjico y Perú, no estaban despoblados, sino que contaban con una población afincada al suelo y que gozaba de una cultura relativamente elevada. Era, pues, inevitable que desde un principio se produjera una fuerte mezcla de razas.

La inmigración desde la tierra madre española no fue nunca muy intensa. España no estaba superpoblada. A fines del siglo XVI no es probable que contara con más de diez millones de habitantes. La afirmación tantas veces oída de que España quedó agotada por efecto de una emigración continuada, no puede ser cierta, al menos en estos términos tan generales. Es verdad que la población de Castilla disminuyó en el siglo XVII, pero en cambio aumentó la de Aragón y Cataluña. Para el año 1723 se da para España la cifra de siete millones seiscientos mil habitantes (probablemente demasiado baja). El primer censo fidedigno, efectuado en 1787, alcanzó diez millones doscientos sesenta y ocho mil ciento cincuenta habitantes.

También Inglaterra tenía sólo, a fines del siglo XVII, cinco millones de habitantes, y si contamos Escocia e Irlanda, unos siete millones, o sea algo menos que España. Pero mientras el distrito colonizado por los ingleses en América abarcaba apenas quinientos mil kilómetros cuadrados, los dominios españoles ya en el siglo XVI medían cinco millones de kilómetros cuadrados, o sea diez veces más. Es curioso que Francia, que a fines del siglo XVIII era, con sus diecinueve millones, el más populoso de los estados europeos, enviara a América un número relativamente tan pequeño de colonizadores.

La población española en América se calculaba en 1574 en ciento cincuenta y dos mil. Cifras totales que incluyan en la medida de lo posible a los mestizos y a los indios, no aparecen hasta fines del siglo XVIII. El primer censo llevado a cabo en el virreinato de Nueva España-Méjico en 1793 arrojó cuatro millones cuatrocientos ochenta y tres mil quinientos sesenta y nueve habitantes, y el censo de 1794 en el virreinato del Perú, un millón setenta y seis mil novecientos noventa y siete. En el virreinato del Nueva Granada (Colombia y Venezuela) el censo realizado por este tiempo dio unos dos millones de habitantes. De la región del Plata no tenemos datos numéricos, pero éstos deberían ser inferiores al millón, ya que en tiempos de la independencia la Argentina tenía poco más de setecientos mil habitantes, y Uruguay sólo setenta mil. Si a estas cifras sumamos las correspondientes a las Antillas españolas, relativamente populosas, y a las regiones muy poco densamente pobladas de Florida, Texas y California, obtendremos para el conjunto de los dominios españoles a fines del siglo

XVIII una población total de bastante más de diez millones, mientras que a la Norteamérica inglesa le faltaba aún mucho para alcanzar los tres millones de habitantes.

El tipo de colonización empleado en la América española era también muy distinto del practicado en el norte anglofrancés. Los españoles se establecían en ciudades, y formaban la capa superior culta. La agricultura estaba en manos de los indios. Mientras en el Norte hasta mediados del siglo XVIII apenas surgieron ciudades dignas de mención fuera de Boston y Quebec, en la América española ya en el siglo XVI florecían un gran número de centros urbanos que eran emporios del comercio, de la industria y de la cultura.

Las ciudades.

Ciudades las había ya antes de la llegada de los españoles. Méjico, la capital de los aztecas fundada en el siglo XIV, en tiempos de su conquista por Cortés pasa por haber poseído cosa de medio millón de habitantes. Aunque esta cifra sea con toda seguridad, exagerada, de todos modos, aun como capital de Nueva España, Méjico siguió siendo uno de los más importantes centros urbanos, de América. Ya en 1553 se abrió allí una universidad, y en 1573 se colocó la primera piedra de su famosa catedral.

De las antiguas ciudades de los incas, Quito, conquistada por Pizarro en 1533, se convirtió en un centro importante, mientras que, Cuzco, la antigua capital cuyos orígenes se remontan al siglo XI, tuvo escasa importancia, aunque también allí se estableció una universidad en 1692.

Las nuevas fundaciones de ciudades llevadas a cabo por los españoles permiten observar en qué dirección se efectuaba la colonización. La Habana fue fundada en 1511, Panamá en 1519. Siguieron las ciudades costeras del Caribe: en 1521 Cumaná en Venezuela, en 1525 Santa Marta, en 1533 Cartagena; no tardaron en seguirles las ciudades situadas en el interior de la actual Colombia: Popayán y Bogotá en 1538, Antioquía en 1541, Medellín en 1674.

En la costa del Pacífico, Benalcázar fundó en 1531 el puerto de Guayaquil, Pizarro en 1535 la Ciudad de los Reyes, o sea Lima, que durante largo tiempo fue la capital de toda la Sudamérica española. La universidad de Lima fue inaugurada en 1551, antes aún que la de Méjico, con lo que es la más antigua de toda América. A partir del Perú fueron luego fundadas diversas ciudades en lo que hoy forma la parte occidental de la Argentina: Santiago del Estero en 1553, Tucumán en 1565, Córdoba en 1573, Salta en 1582; pues la Argentina no fue colonizada a partir de la desembocadura del Plata, sino desde el Oeste. Verdad es que Buenos Aires nació ya en 1580, pero durante largo tiempo careció de toda importancia. Todavía en 1664 contaba sólo cuatro mil habitantes, y diez mil en 1744.

Esto dependía de que todo el comercio tenía que pasar por el mar Caribe, incluso el de la Argentina, que seguía la ruta Portobello—Panamá—lago Titicaca—Tucumán. Hasta 1748 no se abrió la ruta por el Cabo de Hornos y hasta 1778 no fue abierto al comercio el puerto de Buenos Aires. Santiago de Chile fue fundado en 1541 partiendo del Perú.

En los actuales Estados Unidos los españoles fundaron en 1565 San Agustín en Florida y en 1609 Santa Fe en la actual Nueva Méjico, que son las dos ciudades más antiguas de la Unión norteamericana. Tucson en Arizona fue establecida en 1632 por misioneros jesuitas.

Muchas de estas fundaciones españolas de los siglos XVI y XVII son hoy grandes ciudades. Pero no debemos pensar que en la época colonial fueran muy populosas. Durante largo tiempo, la mayor ciudad del Nuevo mundo debió ser Potosí, en Bolivia, cuyas minas de plata, explotadas ya en tiempos precolombinos, en los siglos XVI y XVII suministraban más de la mitad de la entera producción mundial. Durante el apogeo de sus minas Potosí debió de contar ciento cincuenta mil habitantes, o doscientos mil según otros autores; hoy tiene treinta y cinco mil. La Paz, en Bolivia, fundada en 1548, tenía doce mil habitantes en 1675 y veintiún mil en 1769 (hoy, ciento cincuenta y dos mil). La propia Lima a comienzos del siglo XVIII no debió de contar más de treinta mil habitantes; hoy, con los suburbios, pasa de ochocientos mil.

Conviene advertir que, en la propia Europa, el gran crecimiento de la población urbana no se produjo hasta el siglo XIX. Antes de la revolución la población de París se calcula entre seiscientas cuarenta mil y seiscientas setenta mil almas: hacia 1600 no pasaba de doscientas mil. Todas las demás capitales europeas eran mucho menores (Viena ciento setenta y cinco mil en 1754; Berlín de trece mil a quince mil en 1625, ciento cuatro mil quinientas veinticinco en 1769; Copenhague veinte mil en 1635, noventa mil en 1787); lo mismo ocurría con los grandes centros comerciales (Amsterdam, ciento cinco mil en 1622; Rotterdam treinta y cinco mil en 1795; Lyon ciento treinta y cinco mil en 1787; Marsella ochenta y nueve mil en 1787; Zurich diez mil en 1671; Ginebra dieciséis mil en 1693). Hasta Venecia no debió de pasar de los ciento cincuenta mil habitantes en la época de su apogeo.

Por consiguiente, tan falso sería imaginar el período colonial español como una época de prosperidad jamás alcanzada después, como pensar, a la inversa, que cuando obtuvieron su independencia las nuevas repúblicas tuvieron que crearlo todo de la nada. El desarrollo demográfico de las ciudades hispanoamericanas, visto en conjunto, parece haber procedido de un modo más regular y continuo de lo que permiten suponer algunas historias modernas.

La población del Brasil se calcula en dos millones ochocientos cincuenta mil en 1798. Portugal, que en 1732 tenía dos millones de

habitantes, pudo enviar a ultramar muchos menos emigrantes que España, aparte de que, en aquella época, su expansión principal se dirigía hacia África y Asia. Hay que suponer, por tanto, que en la cifra relativamente alta de la población brasileña una gran parte corresponde a los indígenas. Huelga decir que no es muy grande la seguridad de las cifras aducidas. En su tiempo Humboldt calculó la población total de Hispanoamérica, con inclusión de las Antillas, en más de 18 millones, cifra que aún hoy se cita a veces, aunque la población real debió de ser más bien de doce a quince millones. En tales circunstancias se comprende que una distinción por razas es por completo imposible. Aún hoy las estadísticas oficiales suelen establecerse según criterios que poco tienen que ver con la biología. La distinción tiene además poca importancia, y menos aún para la historia eclesiástica. Hoy se cuentan en toda América unos veinticinco millones de negros, de los cuales más de diez millones están en Estados Unidos, ocho millones en la Sudamérica tropical y cinco millones en las Antillas. A fines del siglo XVIII Humboldt calculó la población negra de las colonias españolas, sin contar las Antillas, en setecientas setenta y seis mil, y la de las Antillas en seiscientas mil. En estos números están incluidos los mulatos, a pesar de lo difícil que es fijar una línea divisoria. El aumento de los negros es debido más a su proliferación natural que a su importación desde el África, y no adquirió proporciones considerables hasta el siglo XIX. Sobre la importación de esclavos en la época colonial, la gente se abstuvo prudentemente de hacer estadísticas. Por otra parte, los informes relativos a esta cuestión suelen ser tendenciosos y, por tanto, inutilizables.

La Iglesia en la América española

Comienzos.

En su primer viaje de 1492 Colón llevaba en su carabela como capellán a Pedro de Arenas, el cual fue, por consiguiente, el primer sacerdote que pisó tierra americana. Hoy, en cambio, se considera comúnmente que el primer misionero que llegó al Nuevo Mundo fue el catalán Bernardo Boil, mínimo y discípulo de san Francisco de Paula, el cual tomó parte en el segundo viaje. Muy pronto aumentó el número de los misioneros.

El cardenal Cisneros ordenó en 1516 que todo navío español llevara un sacerdote; en 1526 Carlos V dispuso que todas las flotas españolas llevaran a América clérigos regulares en calidad de misioneros. Así el aflujo de clérigos a América fue considerable desde un principio; en primera línea figuraban franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios.

En Haití los franciscanos habían fundado ya en 1509 tres conventos con quince frailes. En 1510 desembarcaron en la isla dominicos. En 1511 llegaron a Puerto Rico veinticuatro franciscanos.

Ya en 1504 fue decidida la organización de una jerarquía para las Antillas, antes aún de que los españoles sentaran pie en el continente. Los primeros obispados efectivamente establecidos no aparecen, empero, hasta 1511: Santo Domingo y Concepción de la Vega en Haití, San Juan en Puerto Rico, y poco después Baracoa y Santiago en Cuba.

Méjico.

Aun antes de la conquista por Cortés, cuando eran muy pocas las noticias que se tenían del país, se había proyectado establecer un obispado en la península del Yucatán. Sin embargo, su primer obispo, Julián Garcés OP, hasta 1521 no se presentó en su diócesis, la cual en el entretanto había sido trasladada a Tlaxcala, en Méjico propiamente dicho. Esta sede episcopal, que más tarde fue trasladada a Puebla, es, por tanto, la más antigua del continente americano. Pero el auténtico fundador de la iglesia mejicana es el franciscano Juan de Zumárraga, hombre notable que fue nombrado en 1527 primer obispo de la ciudad de Méjico y murió en 1548. Organizó curatos, escuelas, instituciones benéficas e incluso una imprenta de la que salió en 1535 el primer libro impreso en América: la *Scala Spiritualis* del padre de la Iglesia griego san Juan Clímaco, entonces muy leído en los claustros; en 1546 se imprimió también el primer catecismo en lengua india. Muy importantes fueron las conferencias convocadas por Zumárraga para discutir problemas misionales y sociales, a las que asistían prelados y superiores de todo Méjico.

En vida aún de Juan de Zumárraga se establecieron tres nuevos obispados: en 1535 Oaxaca (hoy Antequera), en 1536 Michoacán (hoy Morelia) y en 1546 Chiapa, de la cual fue durante un tiempo obispo el célebre Bartolomé de las Casas. El obispado de Chiapa fue suprimido más tarde, como también el de Vera Paz, fundado en 1561. Se crearon en cambio, en el mismo siglo XVI, los de Guadalajara (1548) y Veracruz (1561). Todos estos obispados estaban concentrados en un territorio relativamente pequeño. Sólo más tarde se crearon tres obispados más en la poco poblada región del norte de Méjico: Nueva Vizcaya (Durango) en 1620, Linares (Monterrey) en 1777 y Sonora en 1779.

Hasta 1545 los obispados mejicanos pertenecían a la provincia eclesiástica de Sevilla. En dicho año la ciudad de Méjico fue elevada a arzobispado y conservó su condición de sede metropolitana para Nueva España hasta el siglo XIX.

Las diócesis mejicanas no carecían de brillo exterior. Todas tenían sus capítulos catedralicios con muchas dignidades y canónigos, beneficios

bien dotados, escuelas superiores y elementales, fundaciones pías, instituciones de beneficencia y un gran número de conventos. Los edificios religiosos de aquel tiempo, sobre todo los del siglo XVII, tanto conventos como catedrales, poco tienen que envidiar en magnificencia y valor artístico a los mejores de España; ellos son los que aún hoy imprimen al paisaje mejicano el sello de una arraigada y antigua cultura católica. El país de Méjico propiamente dicho, a los pocos decenios de la conquista había dejado de ser una tierra de misión. A fines del siglo XVI había cuatrocientas setenta parroquias. Las parroquias rurales, dirigidas en gran parte por clérigos regulares, cuando eran muy extensas, tenían varios curatos que eran visitados regularmente por el párroco. La población, españoles, indios y mestizos, prácticamente era toda ella católica. Campo para las misiones solamente lo había en el norte del territorio.

Un inconveniente era el que casi todos los obispos debían venir de España, aun mucho tiempo después de que Méjico poseyera un suficiente número de sacerdotes nacidos en el país. Se ha calculado que en el siglo XVII, de noventa y dos obispos, los cuatro quintos venían de Europa. Eran prelados perfectamente dignos, pero en cierto modo extraños al país, no conocían ninguna de las lenguas indígenas, aún muy vivas, y muchas veces suspiraban por regresar a la patria. A ello se añadía que, por la extraordinaria lentitud del procedimiento administrativo seguido en los nombramientos de obispos, todos los cuales tenían que pasar por el Consejo de Indias en Sevilla, las sedes quedaban a veces vacantes durante largos años. Así en el siglo XVII Oaxaca estuvo sin obispo durante veintinueve años, Guadalajara treinta y dos, Michoacán treinta y cinco, y el arzobispado de Méjico cuarenta y seis.

Otra rémora eran los interminables litigios y procesos que los obispos tenían que sostener con sus capítulos, con los conventos, con el virrey, con la audiencia real, sobre cuestiones de límites territoriales, jurisdicciones, atribuciones, incluso pormenores del ceremonial. Era como una enfermedad de los tiempos, que afectaba no sólo la América Latina, sino también España y otros países europeos. Un historiador mejicano reciente se pregunta admirado cómo podían los obispos hallar tiempo para visitar sus diócesis, absorbidos como estaban en sus constantes procesos.

La cura de almas propiamente dicha solía estar en manos de las *órdenes religiosas.* Los franciscanos a mediados del siglo XVI tenían ya trescientos miembros en Méjico, y a principios del siglo XVII poseían en este país ciento setenta y cuatro conventos. Menos numerosos eran los dominicos, aunque a comienzos del siglo XVII tenían seiscientos miembros en tres provincias. Los agustinos contaban por este tiempo unos ochocientos miembros; su convento principal en la ciudad de Méjico había sido fundado por doña Isabel Moctezuma, hija del último emperador. Los primeros jesuitas llegaron en 1572. En vida aún de san Ignacio, los francis-

canos habían escrito a Felipe II solicitando que les enviara jesuitas, pues más importa la virtud que el hábito». Los jesuitas eran en Méjico menos numerosos que las órdenes más antiguas; permanentes, unos trescientos cincuenta; pero en todas las ciudades de alguna importancia habían fundado colegios para la educación de la juventud, tres de ellos sólo en la ciudad de Méjico.

Perú.

Mientras en Méjico el territorio propiamente colonial formaba una llanura continua y densamente poblada, de menor extensión que la madre España, el virreinato del Perú se extendía sobre territorios inmensos, en los que las llanuras colonizadas formaban como islas, separadas unas de otras por amplios espacios casi vacíos. Los principales centros culturales eran cuatro: uno en la costa del Caribe, alrededor de Cartagena, y tres en las altas mesetas de los Andes: Bogotá en la actual Colombia, Quito en el actual Ecuador y la región del lago Titicaca, hoy partida entre Perú y Bolivia. Lima, situada solitaria en la costa, venía en cierto modo a constituir la capital de esta última. Venían luego dos centros más, muy hacia el sur, uno a cada lado de la cordillera andina: Santiago de Chile al oeste y Tucumán al este.

Las primeras sedes episcopales surgieron en América Central: Panamá en 1520 y Nicaragua en 1521. Siguieron las diócesis ribereñas del Caribe, Santiago de Venezuela (Caracas) en 1530, Santa Marta en 1531, Cartagena en 1534. La diócesis de Lima fue fundada en 1543, y dos años después elevada a arzobispado. El segundo arzobispado fue el de Bogotá, al que quedaron sometidas las diócesis nórdicas de la vertiente atlántica, mientras que la costa del Pacífico, desde Panamá a Chile pertenecía a Lima. La tercera sede metropolitana fue la de Charcas, instituida en 1609 en el alto Perú, hoy capital de Bolivia con el nombre de Sucre. A Charcas pertenecían las diócesis andinas de Santa Cruz de la Sierra, La Paz, Ayacucho, y además Tucumán, Buenos Aires y Asunción. Esta organización eclesiástica perduró hasta el fin de la época colonial. No fue afectada ni por la creación de dos nuevos virreinatos, el de Nueva Granada (Colombia) en 1710 y el de La Plata en 1776.

Durante la era colonial, el centro eclesiástico más importante fue *Lima.* Su universidad poseía a fines del siglo XVI veinte cátedras y ciento ochenta doctores y maestros con mil doscientos estudiantes. El cabildo catedralicio constaba de cinco dignidades, veintidós canónigos y treinta capellanes. El prestigio de la sede arzobispal de Lima aumentó especialmente por obra de su segundo titular, santo Toribio Alfonso Mogrovejo (1581-1606), el san Carlos Borromeo de América. Celebró tres concilios provinciales y trece sínodos diocesanos. En el primer concilio de

1582 se elaboraron dos catecismos, uno mayor y otro menor, directrices para los confesores y un libro de sermones; todas estas obras fueron impresas en español y en dos lenguas indígenas. Tres veces recorrió santo Toribio en visita pastoral su diócesis entera, que abarcaba aproximadamente lo que hoy es república del Perú, y murió durante la cuarta. Se dice que administró un millón de confirmaciones.

En tiempos de santo Toribio la ciudad de Lima tenía cinco parroquias, diez hospitales y otras instituciones benéficas, ocho conventos femeninos y dieciséis masculinos. De éstos cada una de las órdenes de franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios poseía tres. Los jesuitas tenían cuatro, entre ellos una escuela superior para jóvenes indios. El geógrafo inglés W. Burck se sorprendió, a principios del siglo XVIII, de la gran cantidad de instituciones religiosas que había en Lima. Contó cincuenta y cuatro iglesias, veinte conventos masculinos y doce femeninos, y muchas fundaciones de beneficencia.

Como en Méjico, también en Sudamérica se han conservado magníficas construcciones religiosas de la era colonial, en Lima, Cuzco y sobre todo en Quito.

La conversión de los indígenas

Los métodos misionales empleados en la América española eran, al principio, muy primitivos. Generalmente bastaba con que los indígenas destruyeran o dejaran destruir sus ídolos para que se procediera a su bautismo en masa. Se consideraba que ello era signo suficiente de su voluntad de abrazar el cristianismo, y la educación catequística y moral se dejaba a la posterior y ordinaria labor pastoral. Hay motivos para pensar que para muchos indígenas la recepción del bautismo no era sino un signo de sumisión a los nuevos señores contra los cuales tanto sus antiguos caudillos como sus dioses se habían revelado impotentes.

En Méjico, Perú y en general en las regiones intensamente colonizadas, después de la administración del bautismo se procedía a desarrollar una acción catequística muy eficaz. Por doquier, incluso en las más insignificantes aldeas, surgían escuelas o, al menos, «doctrinas», escuelas catequísticas. Se disponía del suficiente número de sacerdotes para la cura de almas. La Inquisición velaba para que desaparecieran los últimos restos de costumbres e ideas paganas, y, a juzgar por las muchas actas aún conservadas, no puede decirse que aplicara en ello un rigor excesivo. Como, además, en estas regiones se produjo una intensa mezcla racial, por el matrimonio de cristianos viejos españoles y cristianos nuevos indígenas, bastaron unos decenios para que se formara una población totalmente cristiana y arraigada en el país.

En las regiones más alejadas de los centros de cultura, y téngase en cuenta que estos centros no constituían sino islotes relativamente poco extensos, las órdenes religiosas organizaron un gran número de expediciones misionales para operar sobre la población indígena, extraordinariamente dispersa. Los misioneros no ahorraron trabajos ni sacrificios, muchos de ellos sangrientos, y obtuvieron algunos éxitos, mas por lo general efímeros. Justamente en las regiones apartadas era donde más pernicioso resultaba el contacto con los europeos, ya que en éstos los indios sólo veían a unos aventureros peligrosos, cuyas expoliaciones no quedaban compensadas con la aportación de bienes de cultura, como en las colonias organizadas. Esto impulsó a los misioneros a ensayar, desde el siglo XVI, un nuevo método, el de las llamadas «reducciones».

Las reducciones.

Las reducciones eran poblados en los que se congregaba a los indios nómadas, y bajo la dirección de misioneros, con rigurosa exclusión de cualquier otro europeo, se intentaba educarlos en una vida cristiana y civilizada. Particularmente famosas son las llamadas reducciones de los jesuitas del Paraguay, aunque en su mayor parte estaban establecidas en territorio argentino y brasileño. Pero los jesuitas no fueron los primeros misioneros que emplearon este método. Las reducciones empezaron en 1610 en el Paraguay, con el consentimiento del gobierno español, que aprobó la exclusión de todos los demás europeos. Al principio tuvieron que sufrir mucho por los ataques de los llamados «paulistas», hordas de mestizos de la colonia brasileña de São Paulo, que se dedicaban al comercio de esclavos en gran escala. Los misioneros les llamaban «mamelucos». Al fin se decidieron a armar a sus indios y en 1641 infligieron a los paulistas una derrota decisiva. A partir de entonces las reducciones disfrutaron de tranquilidad, pero entre los europeos empezaron a circular los más fantásticos rumores acerca de este estado jesuita que les estaba vedado, el cual, por lo demás, nunca comprendió más de treinta a treinta y tres reducciones contiguas, con un número máximo de ciento cincuenta mil indios. A mediados del siglo XVIII la disolución de la Compañía de Jesús significó el fin de las reducciones jesuitas; aún hoy pueden verse sus ruinas en la selva virgen. Subsistieron, en cambio, las que los franciscanos habían organizado en otras regiones.

Misionólogos e historiadores sustentan sobre las reducciones opiniones muy divergentes. Nadie niega que en su tiempo desarrollaron una gran labor; las noticias sobre la vida moralmente limpia y auténticamente piadosa que llevaban los indios en las reducciones, están perfectamente demostradas. Mas es lícito preguntarse si las reducciones no tenían demasiado el carácter de plantas de invernadero, y sobre todo, por qué no

se cuidaron los misioneros de formar un clero indígena que con el tiempo hubiera podido substituirlos. Acaso se dirá que los misioneros eran pastores de almas, interesados sobre todo en la salvación de las almas individuales que tenían a su cuidado, y no políticos de amplios horizontes. Difícilmente podían prever que el Estado, con el que estaban en perfecta inteligencia, hubiera un día de aniquilar de un golpe toda su obra.

Mirando en su conjunto la obra pastoral realizada en la era colonial, no hay más remedio que reconocer que los resultados fueron realmente impresionantes, aunque algunos pormenores dejaran que desear. Si hoy viven en Hispanoamérica mucho más de cien millones de católicos, casi un tercio de la Iglesia entera, entre los cuales las demás confesiones no forman sino minorías apenas perceptibles, hay que atribuir todo el mérito a la labor desarrollada por la cura de almas de la era colonial.

Santos y otras personalidades destacadas.

Entre los famosos mártires de Nagasaki, los primeros que sufrieron la muerte en el Japón en 1597, y fueron canonizados en 1862, se encontraba un mejicano de nacimiento, el franciscano Felipe Las Casas. Franciscano fue también Sebastián de Aparicio, canonizado en 1768. Nacido en España, se trasladó muy joven a Méjico, trabajó largo tiempo de transportista entre la capital y Veracruz, se enriqueció y fundó un convento de clarisas en Puebla; a los setenta y dos años, viudo ya, entró en la vida de religión, vivió como limosnero en Puebla, conocido de todos por su humor y por su don de milagros, y murió casi centenario en el año 1600; es una figura análoga a la del hermano capuchino san Félix de Cantalicio en Roma.

Ejerció una gran influencia sobre la vida religiosa de Méjico la aparición de la Virgen de Guadalupe el 9 de diciembre de 1531. El vidente era un simple indio, y la devoción se extendió al principio entre los indios, hasta que se convirtió en la devoción nacional de Méjico. Aún hoy pueden verse en muchas antiguas iglesias mejicanas los altares barrocos de la Virgen de Guadalupe, profusamente adornados con dorados y esculturas.

Nueva Granada fue el escenario de la breve pero fructífera actividad misionera de san Luis Bertrán, de la orden de santo Domingo, del cual se dice que entre los años 1562 y 1569 bautizó a veinticinco mil indígenas. Otro español, san Pedro Claver, operó desde 1616 en la ciudad portuaria de Cartagena de Indias como apóstol de los blancos y en especial de los esclavos negros, que eran allí desembarcados para su distribución en el interior. Pedro Claver se ocupó de ellos con amorosa abnegación hasta su muerte en 1654. Es uno de los grandes héroes de la caridad cristiana, junto con san Vicente de Paúl, san José B. Cottolengo y Damián de Veuster.

Apenas le es inferior otro jesuita, Alonso Sandoval; algo después que Claver laboró en Cartagena y en el interior en favor de los negros.

Lima, al mismo tiempo que el arzobispo santo Toribio, tuvo además otros santos: en 1610 murió allí san Francisco Solano, franciscano, que había trabajado largo tiempo en el Perú como predicador ambulante; en 1617 santa Rosa de Lima, terciaria dominica; en 1639 san Martín de Porres, lego dominico. Santa Mariana de Paredes, murió a los veintisiete años y es venerada, junto a la «rosa de Lima», como la «Azucena de Quito». Entre las muchas santas personalidades que honran las órdenes religiosas de este tiempo, podemos citar: el beato Juan Mesías, lego dominico, f 1675 en Lima; el jesuita Diego Álvarez de la Paz, famoso como escritor ascético, muerto en Potosí, y el oratoriano Miguel de Rivera, fallecido en 1680 en Lima.

Una noble figura, aunque muy discutida, es el famoso Bartolomé de Las Casas. Nacido en Sevilla en 1474, llegó en 1502 a Haití, donde se ordenó de sacerdote en 1510. El fin de su vida era la protección de los indios contra la explotación y las violencias de los colonizadores. Siempre con este objetivo a la vista, en el curso de su accidentada vida hizo siete viajes a España. El cardenal Cisneros le concedió poderes especiales para el desempeño de su labor. En 1523 entró en la orden de santo Domingo, y en 1543 fue nombrado obispo de Chiapa, aunque residió poco tiempo en su diócesis. Con su incomparable idealismo Las Casas hubiera podido hacer grandes cosas, si no se hubiera creado tantos enemigos con sus exageraciones, exceso de celo y terquedad. Toda la salvación la esperaba de las leyes y decretos del gobierno español, que por lo demás fueron siempre y desde un principio muy favorables a los indios, siendo así que las dificultades reales estaban en su ejecución práctica, para la cual el inquieto y andariego dominico carecía de la visión adecuada. Las lamentaciones y terroríficos relatos con que inundó España, y finalmente Europa, han dado a los colonizadores españoles una mala fama en parte inmerecida, sin ser de gran provecho para los indios. Ensalzado aún hoy por muchos historiadores, sobre todo no católicos, como un apóstol de la humanidad, es en cambio objeto de graves censuras por parte de numerosos autores españoles y americanos, que le acusan de ser uno de los principales instigadores de la «leyenda negra».

Un fanático de tipo distinto fue el navarro Juan de Palafox, obispo de Puebla de Méjico de 1639 a 1654 y después de Osma en España, donde murió en 1659 en olor de santidad. Conocido también como escritor, Palafox era un organizador muy capaz y durante un tiempo desempeñó incluso el cargo de virrey, pero tenía una peculiaridad: sentía una profunda aversión contra todas las órdenes, y en especial contra los jesuitas. Los conflictos entre él y el clero regular eran cosa de nunca acabar. A mediados del siglo XVII una enemiga así por principio contra las órdenes era todavía

una rareza. Pero cuando cien años más tarde se puso de moda, la gente se acordó de Palafox y se instó con gran celo su proceso de beatificación. El proceso de Palafox desempeñó un gran papel en toda la campaña para la supresión de la Compañía de Jesús. Pero cuando ésta fue disuelta, se extinguió el interés por Palafox, y su proceso de beatificación no llegó a pasar de sus fases iniciales.

El patronato real.

La reconquista de España del poder de los musulmanes había sido considerada por la nación entera como una empresa religiosa, como una cruzada. Para los papas era asimismo evidente que, por su lucha en pro de la extensión del reino de Dios, los reyes españoles se hacían merecedores de especiales concesiones. Fernando e Isabel habían obtenido de Inocencio VIII el patronato sobre todos los beneficios eclesiásticos del reino de Granada que se proponían conquistar, y con ello el derecho de presentación para todos los titulares de cargos de la Iglesia, incluso los obispos. La conquista de Granada tuvo efecto en 1492, y en el mismo año Colón arribó a las Indias occidentales. La conquista del Nuevo Mundo apareció, pues, como una continuación de la reconquista en España. Julio II extendió en 1508 el derecho de patronato de Granada a las nuevas tierras conquistadas, cuyas dimensiones en aquel tiempo, nadie podía sospechar.

Los reyes españoles, y en especial Carlos V y Felipe II, concebían el patronato no sólo como un derecho, sino como una grave responsabilidad. Felipe II llegaba a considerarse como vicario del papa, con el cometido de velar por la propagación de la fe en los nuevos territorios. Esta idea del vicariato real recibió una fundamentación teológica a principios del siglo XVII por obra del canonista Solórzano.

En la administración del patronato se procedió con el inexorable burocratismo característico de los gobiernos españoles. Todos los cargos eclesiásticos de América, desde los arzobispos de Méjico y Lima hasta el último sacristán, eran cubiertos por el gobierno. No se admitían nuncios ni legados apostólicos, ni se permitía las menor intervención a la congregación *De Propaganda Fide,* ni siquiera en las misiones de infieles. Vanas fueron todas las protestas de la Propaganda, así como la inclusión en el índice de la obra de Solórzano.

Un decreto de 1629 imponía a los obispos el juramento de no oponerse al patronato real en ningún tiempo ni en ninguna manera. Ello suponía, entre otras cosas, que los obispos sólo podían entrar en relación con Roma a través del Consejo de Indias. Un abuso particularmente grave era el unilateral nombramiento de obispos por el gobierno, sin confirmación canónica del papa; es verdad que en este caso se llamaban

sólo «obispos designados», pero en la práctica poseían todas las atribuciones propias de su cargo.

No puede negarse, por otra parte, que la corona tomaba perfectamente en serio las obligaciones que el patronato le imponía. Fruto del patronato eran el orden e incluso esplendor de que gozaba la Iglesia. Su excesiva vinculación al aparato estatal dañó poco a la Iglesia, mientras al frente del Estado hubo un monarca tan penetrado de su responsabilidad religiosa como Felipe II. El sistema empezó a resultar peligroso en el siglo XVIII, cuando empezaron a infiltrarse en las esferas gubernamentales las ideas enciclopedistas y hostiles a la Iglesia. Entonces se advirtió la necesidad de liberar a la Iglesia de la tutela estatal, pero la liberación sólo pudo realizarse a través de las más graves crisis.

Brasil

Colonización.

Cuando en el tratado de Tordesillas en 1494 se fijó la línea de demarcación entre los dominios españoles y los portugueses, nada se sabía aún de la existencia del Brasil, es decir, se ignoraba que en las tierras descubiertas en el lejano Occidente, que se creían ser parte del Asia, había un gran saliente continental que, por su extensión hacia el Este, había de caer dentro de la zona reservada a los portugueses. La cosa no se puso en claro hasta la expedición de Cabral en 1500. Sin embargo, por el momento Portugal se contentó con hacer constar sus derechos de soberanía sobre el territorio recién descubierto. Aunque algunas ciudades son de fundación muy antigua (Recife, Pernambuco, en 1525, Bahía, en 1549, en el Norte; Río en el centro, fundado la primera vez por los portugueses en 1556 y de nuevo por los franceses en 1565; en el sur, San Vicente en 1532 y São Paulo en 1554), una inmigración de cierto volumen no se produjo hasta mediados del siglo XVII, después de la definitiva expulsión de franceses y holandeses. Pero la tierra madre con sus dos millones escasos de habitantes, no disponía de ningún exceso de población para su obra colonizadora.

Durante la era colonial el centro de gravedad del Brasil estaba en el norte. Allí se levantaba la ciudad São Salvador da Babia de todos os Santos, corte de los gobernadores, más tarde de los virreyes hasta 1763 y sede del arzobispo. La ciudad de Bahía tenía a principios del siglo XIX cuarenta y cinco mil habitantes (hoy trescientos mil). A fines del siglo XVI la Capitanía entera de Bahía contaba sólo dieciséis mil almas, pero ascendió hasta doscientas mil al término de la época colonial. Hacia 1800, Bahía y Pernambuco, con sus trescientos mil habitantes, eran con mucho las regiones más pobladas del Brasil. En cambio, Parà (Belem), fundada en

1616, no adquirió importancia hasta el siglo XIX, después que en 1867 se internacionalizó la navegación por el Amazonas (hoy doscientos treinta y seis mil habitantes).

Al sur, Río de Janeiro fue siempre un puerto importante. Su consideración subió cuando en 1763 se convirtió en sede del gobierno. Pero Río no fue nunca un centro de colonización auténtico, pues le falta una llanura litoral y está separado de su interior por montañas de difícil acceso, circunstancia que aún hoy resulta desfavorable. De todos modos, al fin de la época colonial, Río de Janeiro con sus cincuenta mil habitantes era con mucho la mayor ciudad del Brasil, anuncio de la gran urbe de nuestros tiempos.

El centro colonizador del Sur era más bien São Paulo. Esta ciudad, hoy también millonaria, a principios del siglo XIX no tenía más que quince mil habitantes. El viejo puerto de San Vicente hoy ha perdido toda su importancia y ha sido substituido por Santos. Fue en esta región donde surgió aquella población de mestizos, los paulistas o «mamelucos», como los llamaban los misioneros, cuyas salvajes *razzias* de esclavos penetraban muy adentro del país y hasta la región del Paraná. En el siglo XVII eran el terror de los indios y de los misioneros, lo que no les impidió desempeñar un destacado papel en la colonización del país, sobre todo cuando al correr de los años se extendieron por todo el Brasil. Las actuales grandes ciudades del sur, Porto Alegre (fundada en 1743) y Río Grande do Sul (1747) no surgieron hasta el final de la época colonial.

Hasta el siglo XIX el Brasil no fue propiamente más que una larga línea costera, ni siquiera continuada, por así decir una línea de islotes de población, y aun no muy grandes. En el interior no existía ninguna frontera política; hasta 1750 no se fijó, en el tratado de Madrid, una frontera occidental, por lo menos sobre el mapa.

La Iglesia en el Brasil

La colonia brasileña pertenecía al comienzo a la diócesis de Funchal. En 1551 se creó el primer obispado en el país, Bahía, que fue separado de Funchal y puesto bajo la dependencia del arzobispado de Lisboa. Durante más de cien años Bahía siguió siendo la única sede episcopal de la colonia. En 1676 fue elevada a arzobispado, al tiempo que se creaban sufragáneas en el norte, Olinda (Pernambuco) y en el sur, Río. Cien años más tarde se establecieron en la extensa región de Río, que abarcaba todo el centro y el sur, las nuevas diócesis de Mariana y São Paulo, y en el interior las dos prelaturas de Matto Grosso y Goyaz. Las dos diócesis más septentrionales, São Luis do Maranhão (fundada en 1677) y Belem-Pará (1719) fueron establecidas como sufragáneas de Lisboa, y hasta 1827 no fueron unidas a la provincia eclesiástica de Bahía, la única entonces existente.

La cura de almas y sobre todo la tutela de los indios en el Brasil, como en la América española, corrió sobre todo a cargo del clero regular. Los franciscanos llegaron ya en 1503 (Porto Seguro, Espíritu Santo), pero no tardaron en perecer a manos de los indígenas. Más tarde hubo dos provincias de la orden franciscana: Bahía y Río. Al fin de la época colonial, cuando el número de religiosos menguaba en todas partes, contaban todavía ciento sesenta miembros. Los carmelitas calzados, con doscientos miembros en tres provincias (Bahía, Río, Pernambuco) eran entonces la orden más numerosa. Los capuchinos, sobre todo italianos, que habían desarrollado una gran actividad desde principios del siglo XVII, a fines del siglo XVIII estaban reducidos a treinta frailes. Los benedictinos tenían cinco abadías: Bahía, Pernambuco, Río, São Paulo, Parahyba.

Los jesuitas llegaron al país en 1549. El superior de las misiones, Manuel Nóbrega, se ocupó sobre todo de la erección de un obispado (Bahía). La provincia brasileña de la orden fue organizada en 1553, pero a la muerte de san Ignacio en 1556 contaba sólo con veintiocho miembros. Las estaciones principales eran Bahía y San Vicente. El visitador Ignacio de Azevedo, cuando conducía al Brasil un grupo de cuarenta jóvenes jesuitas, fue capturado en 1570 por unos piratas calvinistas y asesinado con todos sus compañeros (beatificado en 1854); lo mismo ocurrió el año siguiente con un grupo de doce jesuitas. La provincia jesuita contaba en 1622 ciento ochenta religiosos. El más importante de los misioneros jesuitas fue el padre José de Anchi eta, cuyo nombre es aún recordado como el de un apóstol del Brasil. Era nativo de las Islas Canarias y llegó al Brasil en 1553 a la edad de veinte años. Fue provincial y misionero, famoso por su conocimiento de lenguas y por el don de milagros; compuso catecismos, himnos, diccionarios y gramáticas. Murió en 1597 en Retirygba; en 1736 se inició su proceso de beatificación.

En conjunto el desarrollo de la Iglesia en el Brasil fue más lento que en el Imperio español, donde alcanzó ya su apogeo a fines del siglo XVI y principios del XVIII. La atención de Portugal se dirigía sobre todo a África y Asia, y el Brasil quedaba como una colonia de segundo rango. Sin embargo, quedan también en el Brasil, como recuerdo de la era colonial, muchas construcciones religiosas, sobre todo en Bahía y Olinda, aunque ninguna que pueda compararse en suntuosidad con las de Goa. Las dificultades con que tropezaba la vida eclesiástica, eran las mismas que en la América española. Había funcionarios que apoyaban sin reservas a los misioneros, como el gobernador Men de Sà (1537); pero en general las lamentaciones que se hacían llegar a la patria sobre la conducta de los europeos, como las del padre Nóbrega S.I., ceden en muy poco a las de Las Casas. También en el Brasil se acudió al sistema de las reducciones (aldeas). El primer obispo que llegó a Bahía en 1552, Pedro Fernández Sardinha, era un prelado excelente, pero los clérigos que trajo consigo lo

echaron todo a perder. El obispo cayó en 1556 en manos de los indios y fue devorado por ellos. El régimen de patronato tuvo en el Brasil los mismos efectos que en los dominios españoles: casi todos los obispos eran enviados desde Portugal. A principios del siglo XIX entre todos los prelados brasileños sólo el de Goyanz había nacido en el país.

Norteamérica

En comparación con las colonias españolas, donde ya en el siglo XVI hallamos una población católica de varios millones provista de una organización pastoral al estilo europeo, los comienzos de la Iglesia en Norteamérica fueron de lo más modesto.

Canadá.

En el Canadá francés, que una inmigración casi totalmente católica parecía haber de convertir en un país fiel a la Iglesia de Roma, lo que faltaron no fueron sacerdotes ni misioneros, sino hombres. Hacia mediados del siglo XVII el número de colonos no llegaba a cuatro mil. Las tribus de indios eran pequeñas, por mucho que dieran que hacer a los colonos. Se calcula que los famosos hurones eran, en 1639, unos doce mil, distribuidos en treinta y dos poblados, entonces aún casi todos paganos.

Los primeros jesuitas llegaron al Canadá en 1611; poco después llegó también un gran número de franciscanos, en 1630 capuchinos, en 1640 sulpicianos. Quebec, fundado en 1608, recibió en 1658 un vicario apostólico, y fue erigido en obispado en 1674. Hasta fines del siglo XVIII fue el único obispado de Norteamérica.

En 1639 llegaron de la ciudad francesa de Tours un grupo de ursulinas dirigidas por la venerable María de la Encarnación. Esta notable mujer, una de las grandes místicas de la Edad Moderna, merece un lugar de honor entre los pioneros de la evangelización del Nuevo Mundo. No menos famosos son los misioneros jesuitas Juan de Brébeuf, Isaac Jogues, Gabriel Lalemant y otros, que entre 1646 y 1649 perdieron la vida por su fe y fueron canonizados en 1930. Se les conoce con el nombre de mártires del Canadá, aunque el escenario de su labor pertenece hoy en su mayor parte al territorio estadounidense. Sin embargo, dada la escasa densidad de la población indígena, el número de indios convertidos por estos y otros evangelizadores fue más bien escaso.

Las colonias inglesas.

El primer grupo de inmigrantes católicos desembarcó en 1634 en la recién fundada colonia de Maryland; con él iban dos padres jesuitas. El jefe de la colonia, Cecilio Calver, hijo del converso lord Baltimore, levantó capillas para católicos y protestantes y, aunque él no era católico, se portó con tolerancia. Más tarde, se dictaron leyes que prohibieron también en Maryland, la edificación de iglesias católicas. Los jesuitas tuvieron que montar capillas en sus domicilios privados. También se prohibió la impresión de libros litúrgicos. Los padres copiaron misales manuscritos, de los que aún hoy se conservan ejemplares.

Los católicos de Maryland pertenecían a la jurisdicción del vicario apostólico de Londres. Según un informe enviado por éste a la Propaganda en 1756, había en Maryland unos cuatro mil fieles practicantes, y dos mil en Pennsylvania, atendidos por dieciséis jesuitas. Unos años más tarde calcula que los católicos en ambas colonias suman más de veinte mil. En las demás colonias habría a lo sumo algunos católicos esparcidos aquí y allá. En Nueva York los sacerdotes católicos tenían prohibida la entrada a la ciudad, en la que no podían residir ni temporalmente.

Cuando el ejército francés capituló en Montreal en 1760, el gobernador del Canadá, marqués de Vandreuil, puso como condición la tolerancia religiosa en favor de los católicos franceses que hubieren de estar bajo dominio británico. El gobierno inglés aceptó esta condición en la paz de 1763, por la que todo Canadá y Luisiana hasta el Misisipí pasaba a manos de Inglaterra. De este modo las colonias inglesas recibieron un aumento de casi cien mil católicos, establecidos, además del Canadá, en los actuales estados de Ohio, Indiana, Illinois, Michigan y Wisconsin.

El gobierno inglés no sólo observó fielmente el tratado en lo que respecta a la tolerancia, sino que por el Acta de Quebec de 1774 concedió a las comunidades católicas de los países recién adquiridos la consideración y derechos de personas jurídicas. Ello no fue obstáculo, sin embargo, para que en el sur las pequeñas comunidades fundadas por los españoles en Natchez, Mobile, San Agustín y Pensacola, fueran expropiadas y disueltas.

El Acta de Quebec provocó una tempestad de cólera entre los protestantes intransigentes de las antiguas colonias, y fue uno de los pretextos principales para el estallido de la guerra de la independencia de 1775. Desde el punto de vista americano, fue una desgracia que el movimiento de independencia recibiera de este modo una nota anticatólica, pues motivó que el Canadá se mantuviera al margen de la causa americana. El Canadá, católico en su mayor parte, incorporado a Inglaterra desde unos pocos años antes y no ligado a este país por ningún lazo de tradición, sin duda alguna se hubiera adherido al movimiento independi sta, de no haber sido por la violenta campaña anticatólica que John Jay y compañeros organizaron, sobre todo desde Nueva York.

A los jefes del movimiento de independencia, al Congreso y al propio Washington, no se les escapaba este hecho. En cuanto Washington se hizo cargo del mando ante Boston, le faltó tiempo para suprimir el «Pope Day», odiosa fiesta anticatólica instituida en conmemoración de la «Conjuración de la pólvora». Cuando en 1776 Benjamín Franklin se trasladó a Quebec para obtener siquiera la neutralidad de los canadienses, se llevó consigo al sacerdote católico Juan Carroll, nacido en América pero vástago de una prestigiosa familia inglesa, destinado a ser más tarde el primer arzobispo de Baltimore. Mas por las conversaciones habidas con el obispo de Quebec y con el clero canadiense, tuvo Carroll que convencerse de que era demasiado tarde.

La guerra de independencia fue conducida con diversas vicisitudes, hasta que al fin consiguió Washington en 1781 encerrar en Yorktown al comandante en jefe inglés, lord Cornwallis, y obligarlo a capitular. Tras difíciles negociaciones se firmó la paz en París en 1783. El Canadá quedó para Inglaterra, y los Estados Unidos obtuvieron todas las tierras hasta el Misisipí. Florida, la costa meridional y el territorio allende el Misisipí siguieron siendo españoles.

Las constituciones de los diversos estados de la Unión eran al principio muy intolerantes. En New Hampshire ningún católico podía ser gobernador, senador o diputado. En New Jersey y en las dos Carolinas los católicos estaban excluidos de todos los cargos oficiales. En Nueva York ni siquiera se les reconocían los derechos de ciudadano. Una plena equiparación jurídica sólo la concedieron desde un principio Pennsylvania, Delaware, Maryland y Virginia.

Pero aunque no desapareciera la hostilidad contra los católicos, semejantes leyes estaban en contradicción con el objetivo declarado de la guerra de la independencia, que era obtener la libertad e igualdad de derechos de todos los americanos; no es de extrañar, por tanto, que no tardaran en ser abolidas. Contribuyó también a este resultado la circunstancia de que las primeras potencias europeas que reconocieron la nueva Unión fueran las naciones católicas Francia y España (1778 y 1779). Los embajadores y los capellanes de las tropas enviadas en ayuda de los insurgentes celebraban públicamente el culto católico en regiones donde jamás se había visto tal cosa. La constitución de 1787 determinó en el artículo sexto, que los derechos ciudadanos no pueden depender de ninguna confesión religiosa. El Congreso de 1789 declaró la separación de la Iglesia y el Estado, lo cual no era allí equivalente, como en casi todas las demás partes, a la confiscación de los bienes eclesiásticos, antes constituyó para los católicos una positiva garantía de libertad. Además, el congreso de 1791 concedió plena libertad de prensa, palabra y asociación.

La Santa Sede creó un vicariato apostólico especial para los treinta mil católicos que, en números redondos, residían entonces en la Unión y

seguían dependiendo del vicariato apostólico de Londres; en 1789 el vicariato fue transformado en el obispado de Baltimore. El primer obispo fue el jesuita Juan Carroll.

Ojeada retrospectiva.

El asentamiento y propagación de la Iglesia en América no constituyó sólo un éxito misional positivo, sino que además abrió el camino para una completa transformación de la geografía eclesiástica. La muralla que encerraba a la Iglesia en Europa había saltado en pedazos. Quedaba abierta y libre la ruta hacia la Iglesia universal. Establecióse, además, dentro de la Iglesia un más perfecto equilibrio entre los distintos pueblos. Desde la alta Edad Media había sido casi siempre una sola nación o estado el que había desempeñado el papel hegemónico: Alemania, Francia, España, Francia de nuevo. Pero desde que existían también masas católicas, allende el Atlántico, la supremacía escapó de las manos de los distintos países europeos, y en su lugar se estableció una especie de intercambio y competencia entre ellos. Hoy día un buen tercio del número total de católicos vive en las dos Américas, sin que a pesar de ello pueda decirse que el centro de gravedad de la Iglesia se haya desplazado al Nuevo Mundo. La Iglesia no está hoy ligada a un centro geográfico, como ocurría en la Edad Media.

Contemporáneamente a la aparición en América de poblaciones católicas, empezó también el avance misional hacia el *Sur de Asia,* por obra sobre todo de los portugueses. Pero las condiciones eran allí muy distintas, y casi en ningún sitio se obtuvo la conversión de masas como en América. El Asia meridional sigue siendo hoy, si no en todas partes tierra de misión, sí en cambio diáspora. Los católicos asiáticos constituyen sólo una pequeña fracción de la Iglesia. Mientras América envía hoy sus misioneros a todas las partes del mundo, Asia necesita todavía recibir de fuera la mayor parte de sus sacerdotes. En un sentido, sin embargo, las misiones asiáticas ejercieron una fuerte influencia sobre la historia eclesiástica europea ya desde el siglo XVI: ellas encendieron en Europa el entusiasmo misional, y lo han mantenido vivo. A ese entusiasmo misional hay que atribuir en parte el aumento de vocaciones religiosas entre la juventud católica durante los siglos XVI y XVII, y aún más en el XIX.

XV

LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Los movimientos ideológicos que en el siglo XVIII, especialmente en su segunda mitad, se difundieron por círculos cada vez mayores de la intelectualidad europea y que es habitual resumir en España bajo el nombre de *Ilustración,* o *enciclopedismo,* y se llaman en Francia *lumières,* en Alemania *Aufklärung,* en Inglaterra *rationalismus,* en Italia *illuminismo,* no son en el fondo otra cosa que la continuación del humanismo. Psicológicamente, su raíz es la misma: la imagen realista del universo, intuida por primera vez y expuesta con medios todavía muy inadecuados por los humanistas del siglo XV, y elaborada por los racionalistas del siglo XVIII en forma de verdadera concepción filosófica, gracias al gran progreso realizado en el entretanto por las ciencias de la naturaleza. Ya a los ojos del humanismo había aparecido la religión como el reino de lo irreal y del mito. La ilustración no se limitó a separar el conocimiento racional del religioso, sino que rechazó este último como incompatible con la razón.

Los padres de la Ilustración.

¿Cómo tardó tanto en venir la Ilustración, y por qué no siguió inmediatamente al humanismo? En parte ello se explica por las polémicas religiosas del siglo XVI, que desviaron el interés de las cuestiones propiamente filosóficas. La ilustración fue preparada por los filósofos naturalistas y epistemólogos ingleses lord Herbert (f 1638), Tomás Hobbes (f 1679), Juan Locke (f 1704); su definitiva configuración como corriente ideológica y, al propio tiempo, su dirección marcadamente antirreligiosa, las recibió en Francia. Como su fundador puede considerarse al protestante Pedro Bayle (f 1706), cuyo *Dictionnaire historique et critique,* tantas veces editado en lo sucesivo, apareció por primera vez en 1697. El rasgo poligráfico característico de la Ilustración francesa, aparece aún más claramente en la Gran Enciclopedia (1751-1780), dirigida por D'Alambert (f 1783) y Diderot (f 1784). Pensadores independientes son Montesquieu (f 1755), que por su obra *De l'esprit des Lois* (1784) merece ser tenido como fundador del liberalismo político, y Rousseau (f 1778), el precursor

filosófico de la Gran Revolución. Voltaire (f 1778), en el que la oposición a la religión se exacerbó hasta tomar los caracteres de un odio feroz, es más un poeta y un publicista que un filósofo. Es propio de casi todos los pensadores de la Ilustración, además del característico *esprit* francés, una cierta superficialidad y falta de elevación. En lugar de soluciones para los últimos problemas de la vida, las más veces se contentan con ofrecer vulgaridades expuestas en forma ingeniosa. Su aportación al acerbo de ideas filosóficas es insignificante. Hay que aguardar hasta Kant (f 1804), que partiendo del racionalismo siguió luego por caminos propios, para que pueda hablarse de un positivo enriquecimiento del pensar filosófico.

Entre el público culto, incluso en el ámbito católico, la Ilustración, más que un sistema de ideas filosóficas, pasó a ser un sistema de tópicos y consignas, una moda. La razón lo impregnaba todo, se predicaba la filantropía y la tolerancia religiosa. Por razón se entendía incredulidad, por naturaleza, inmoralidad, de filantropía no se advertía en la práctica el menor vestigio, y la tolerancia religiosa se expresaba en un verdadero odio contra la Iglesia y sus instituciones, los conventos sobre todo. El cambio sufrido por los espíritus era asombroso. En el siglo XVII había sido de buen tono el tener por director espiritual a un religioso ascético y severo, y discutir en los salones sobre la eficacia de la gracia; en el siglo XVIII lo elegante era ser volteriano y disparar pullas contra el clero y los frailes. Lo único que persistía era le presunción de cultura.

La campaña contra los jesuitas.

El nuevo espíritu necesita un campo donde ejercitarse, y lo halló en la campaña contra la orden de los jesuitas, a la que se consideraba como personificación del catolicismo eclesiástico. Se había producido aquí un singular espejismo, pues la Compañía de Jesús distaba mucho de poseer la fuerza y la influencia que se le atribuían. A mediados del siglo XVIII la orden contaba con veintidós mil miembros, la mitad de los cuales eran novicios, estudiantes y legos. De los sacerdotes, una parte considerable residían en ultramar ocupados en obras misionales. Ni en sus peores momentos llegó el peligro turco a obsesionar tanto la mente de ministros y diplomáticos como ahora lo hacía la campaña contra esta orden, que no era sino una de tantas. Produce asombro ver cómo en la propia Roma se celebraban regularmente conferencias con asistencia de encumbrados prelados, en las que se trazaban planes para la supresión de la Compañía. Los motivos y pretextos para combatir la Compañía eran distintos según los países. En Portugal se alegaba que los indios del sur del Brasil habían empuñado las armas para defenderse contra la destrucción de sus reducciones; en España se hablaba de una conjuración contra el rey, en la que nadie creía sinceramente; en Francia se tomaba pie del desfalco

cometido por el procurador de la misión de los jesuitas en la Martinica, del cual se hizo responsable a la orden entera, sin darle, empero, la posibilidad de cubrir el déficit. En Portugal, todos los jesuitas que no estaban encarcelados fueron embarcados y trasladados a los Estados de la Iglesia (1759). Los jesuitas españoles, ante la negativa del papa a admitirlos en sus estados, fueron desembarcados en Córcega. En Francia la orden fue legalmente disuelta en 1762, aunque permitiendo a sus miembros que se quedaran en el país como sacerdotes seculares.

La Compañía de Jesús seguía existiendo en Alemania, Austria, parte de Europa oriental e Italia. La emperatriz María Teresa era adicta a la orden, y no había que pensar en que procediera oficialmente contra ella. Por consiguiente, los gobiernos procedieron a hacer presión sobre el papa para obtener la disolución general de la Compañía. María Teresa, que en 1770 había casado a su hija María Antonieta con el heredero del trono francés, no quiso indisponerse con sus aliados de Occidente y dio su consentimiento. Seguidamente Clemente XIV ordenó la disolución canónica y general de la orden (1773). El general de los jesuitas, Ricci, fue encarcelado , en el castillo de Santángelo y murió en su prisión (1775). Los bienes de la Compañía, que resultaron menos valiosos de lo que se creía, fueron en gran parte malbaratados.

La extinción de los jesuitas constituyó una derrota moral del papado y ocasionó grandes lagunas en las misiones y en Europa mismo, especialmente en la educación de la juventud. Con este paso Clemente XIV se hizo acreedor de acerbas censuras, tanto de sus contemporáneos como de la posteridad. Sin embargo, no es fácil decir qué otra cosa podía hacer. Los gobiernos coaligados de Portugal, España, Nápoles y Francia estaban realmente decididos a llegar hasta los peores extremos. Clemente XIV no era un profeta y no podía saber que dentro de pocos años todos estos gobiernos perecerían en la tormenta revolucionaria. Para la Compañía de Jesús,su extinción fue, después de todo, una suerte. En el siglo XIX pudo surgir de nuevo, coronada con la aureola del martirio. Las demás órdenes que en la general catástrofe sufrieron daños apenas menores, tuvieron también que empezar de nuevo, pero sin aquella aureola.

Los últimos papas antes de la Revolución.

A Clemente XII, ciego e impedido, sucedió Benedicto XIV, Próspero Lambertini (1740-1758). Era un destacado erudito, canonista e historiador, cuyas obras sobre la canonización y sobre los sínodos diocesanos son todavía muy estimadas. Carácter extraordinariamente jovial y afable, no del todo exento de aquella inocente vanidad que no es raro encontrar en los italianos más cultos y refinados, Benedicto XIV hizo cuanto estuvo en sus manos para detener, a fuerza de buenos oficios, prestigio personal y gestos

amistosos, el asalto de los gobiernos cada vez más hostiles a la Iglesia, tras los cuales se disimulaban los cabecillas de la ilustración. En su afán de llegar a una inteligencia con todos, se olvidó de lo que a sí mismo debía hasta el punto de intercambiar cortesías con Voltaire. Consiguió, en efecto, ser celebrado por "ilustrados" y no católicos, lo cual no es precisamente la mejor alabanza de un papa, pero los resultados prácticos fueron escasos. De todos modos, Benedicto XIV no cedió en ninguna cuestión esencial, y con su habilidad elevó en grado notable el prestigio moral de la Santa Sede, que en los últimos cien años andaba muy decaído.

Bajo Benedicto XIV la campaña contra la Compañía de Jesús fue pasando cada vez más a primer plano. El papa, que personalmente apreciaba a la orden, creyó que lo más conveniente era no defenderla abiertamente, y hasta hizo algunos gestos contra ella. Su sucesor, el veneciano Rezzonico, que tomó el nombre de Clemente XIII (1758-1769), procedió en sentido contrario, y publicó una bula en la que elogiaba públicamente a la orden y la confirmaba de nuevo. La lucha antijesuítica ocupó por entero su pontificado. Pero la firmeza del papa no pudo impedir que la orden fuera suprimida en Portugal, España, Nápoles y Francia. En el conclave celebrado después de su muerte, la cuestión de los jesuitas desempeñó el papel decisivo. La presión de los gobiernos sobre los cardenales era inaudita. Al fin fue elegido el franciscano conventual Lorenzo Ganganelli, con el nombre de Clemente XIV (1769-1774), del cual se esperaba que decretaría la extinción de los jesuitas, aunque no se avino a hacer ninguna promesa expresa como condición para ser elegido, a pesar de que así se le propuso. De hecho, durante más de tres años se defendió contra las urgentes instancias de los gobiernos, sobre todo las del embajador español Moñino. Cuando finalmente, en 1773, firmó el breve de extinción, era ya un hombre desecho física y espiritualmente. Fue su sucesor Juan Ángel Braschi, con el nombre de Pío VI.

Pío VI (1775-1799).

La extinción de la orden jesuita produjo, en efecto, una distensión política, y el nuevo papa pudo gozar de algunos años de tranquilidad. Pero era como el turbio ocaso que sigue a una pequeña tormenta, preludio de la desatada tempestad que ha de estallar en la noche. La ciudad de Roma volvió a conocer unos años de esplendor. Los viajes a Italia se habían puesto de moda, y había revivido el entusiasmo por la antigüedad. El papa pudo recibir en Roma a príncipes y huéspedes eminentes de todas las confesiones, en número jamás conocido antes. El propio pontífice era un entusiasta de los clásicos. Él fue, en realidad, el fundador del museo de antigüedades del Vaticano. En el año 1763 nombró inspector general de

antigüedades al famoso Winckelmann, que se había convertido al catolicismo en 1754.

En 1782 Pío VI se decidió a trasladarse personalmente a Viena para entrevistarse con el emperador José II, cuyas reformas eclesiásticas iban tomando un carácter cada vez más autoritario y caprichoso. El viaje de ida, la estancia en Viena y el regreso fueron como un largo cortejo triunfal. La gente acudía de todas partes para ver al papa y recibir su bendición. Pero el viaje no consiguió el fin que se proponía, aunque el emperador no regateó las deferencias y al año siguiente estuvo en Roma para devolver la visita. Una vez más se demostró que los gobiernos católicos estaban siempre dispuestos a colmar de honores al papa, siempre que en los asuntos eclesiásticos se les permitiese proceder a su antojo, como si el papa no existiera.

Con todo, el papa hizo cuanto pudo para cumplir con sus deberes de pastor. Tras el estallido de la Revolución francesa el 1791, condenó la constitución civil del clero, y en 1794 el sínodo de Pistoya, marcadamente jansenista. Pero luego vino la catástrofe. Las tropas revolucionarias invadieron los Estados Pontificios. Pío VI tuvo que firmar en 1797 la humillante paz de Tolentino, que lo arruinó totalmente. A pesar de ello, al año siguiente fue apresado por los revolucionarios, los cuales, después de pasearlo de un lado a otro de Italia, al fin lo condujeron a Francia, donde el desgraciado anciano, que contaba ya ochenta y dos años, sucumbió en Valence a las penalidades de su viaje. Hubiérase dicho que el papado se había hundido, tragado por las oleadas de la Revolución.

La revolución francesa

La convulsión social con que se cierra el siglo XVIII y se inicia el siglo XIX, es uno de los acontecimientos más trascendentales que hasta ahora han ocurrido en la historia del mundo. Es muy probable que los historiadores del futuro consideren la Revolución francesa como el fin de la Edad Media y el comienzo de la Moderna, y con tanta mayor razón por cuanto, contemporáneamente con la subversión que Europa sufría, los países americanos conseguían su independencia, con lo que la historia, que hasta ahora había sido casi exclusivamente europea, se convertía en historia universal.

La Revolución, en sus aspectos político y social, no se propuso como objetivo directo y principal el combatir la Iglesia católica. Pero estaba ésta tan implicada en todos los acontecimientos que se desarrollaban, que los trastornos por que tuvo que pasar no cedieron en gravedad a los sufridos por los propios estados. Tales fueron los daños, que en muchos terrenos tuvo que empezar, como quien dice, desde el principio. Ello tuvo también

sus ventajas pues así pudo librarse de muchas cadenas que hasta entonces habían trabado su libre desarrollo.

Los sucesos en Francia.

La situación de la Hacienda francesa, ya muy trastornada bajo el gobierno de Luis XIV, había llegado a ser insostenible durante el largo y funesto gobierno de Luis XV (1715-1774). Para poner remedio al mal, en 1789 Luis XVI se decidió a convocar los Estados Generales, que no se habían reunido desde 1614. Pocos años antes, en 1783, se había firmado en Versalles el tratado de paz entre Inglaterra y la nueva Unión norteamericana, y en seguida todas las potencias europeas habían reconocido el nuevo estado, constituido sobre principios radicalmente democráticos. Siguiendo, pues, el ejemplo de Norteamérica, los Estados Generales franceses se declararon en asamblea nacional constituyente. En agosto de 1789 fueron proclamados los derechos del hombre, y la nación entera fue presa de una oleada de entusiasmo democrático. A instancia del obispo de Autun, Talleyrand, la totalidad de los bienes eclesiásticos fue declarada propiedad nacional (noviembre de 1789), lo que equivalía a una expoliación de la Iglesia en gran estilo. Todas las explosiones sociales siguen la ley de la menor resistencia, y así vemos que la francesa adoptó desde un principio una dirección antieclesiástica. Si alguien había esperado que por medio de una espontánea renuncia a los bienes se induciría a la Asamblea Nacional a adoptar una actitud menos hostil a la Iglesia, no tardó en poder convencerse de su error. En febrero de 1790 fueron disueltas las órdenes religiosas, en julio se extinguieron cincuenta y uno de los ciento treinta y cuatro obispados antiguos, y se decretó que párrocos y obispos debían ser elegidos por los municipios. Toda la legislación antirreligiosa fue reunida en la constitución civil del clero, y se exigió a los sacerdotes que la juraran. De los obispos sólo cinco prestaron juramento, y de los cien mil clérigos juraron cerca de un tercio, aunque muchos luego se retractaron cuando en abril de 1771 el papa declaró ilícito el juramento. La Asamblea Nacional procedió con gran rigor contra los sacerdotes que se negaban a jurar. Hasta abril de 1793 más de tres mil seiscientos fueron encarcelados y deportados, en su mayoría a Cayena. Unos cuarenta mil se expatriaron. Su digna actitud les valió el respeto general, y no sólo fueron hospitalariamente acogidos en casi todos los países católicos, sino incluso en Inglaterra, donde se refugiaron cerca de cuatro mil. La llegada de estos refugiados no dejó de influir sobre la reconstitución de la Iglesia católica inglesa. En septiembre de 1792 fueron asesinados en las cárceles de París, además de otros presos, ciento noventa y un sacerdotes no juramentados, entre ellos tres obispos. En 1926 fueron beatificados como mártires. El tiempo peor fue el de la Convención (1792-1795). Se promulgó una ley aboliendo el cristianismo, y se reformó el calendario, eliminando los domingos y demás fiestas. En las iglesias profanadas se introdujo un

necio culto a la diosa Razón, entre repugnantes ceremonias. El gobierno del Directorio (1795-1799) trajo una cierta mejora, y dejó de exigirse de los sacerdotes que juraran la constitución civil. Muchos religiosos que habían estado escondidos hasta entonces, pudieron reanudar el culto divino. Pero en 1797 hubo una nueva oleada de deportaciones de sacerdotes a Cayena. Entretanto, se iba extendiendo cada vez más el dominio político de la Francia revolucionaria, gracias a las victorias obtenidas en las guerras de coalición (1792-1797 y 1799-1802). Holanda, Bélgica, los territorios alemanes a la izquierda del Rin, Suiza, Italia septentrional y Nápoles, fueron uno después de otro o incorporados a Francia o con vertidos en repúblicas satélites. En la paz de Tolentino (febrero de 1797) el papa tuvo que ceder Ferrara, Bolonia y la Romaña, y pagar además la suma de treinta y siete millones de francos, cantidad exorbitante entonces para un pequeño estado. A pesar de ello, al año siguiente Roma fue ocupada, se proclamó la república y se apresó al octogenario Pío VI; después de pasearlo como prisionero por el norte de Italia, sin consideración a lo precario de su salud, fue transportado a través de los Alpes hasta Valence, donde falleció el 22 de agosto de 1799.

Pío VII

El nuevo papa, Pío VII, benedictino, fue consagrado en 1800 en Venecia, bajo la protección austriaca. Raras veces habrá empezado un pontificado bajo peores auspicios. El papa lo había perdido todo: estaba sin dinero, lejos de Roma, sin apenas contacto con las Iglesias. Tenía, empero, un secretario de estado de capacidad poco común: Hércules Consalvi. Al principio pareció brillar una esperanza: Napoleón I, primer cónsul desde 1799, demostraba interés por un concordato. Éste se firmó, efectivamente, en 1801, en condiciones harto extraordinarias. Francia recibía una nueva organización eclesiástica, con sesenta diócesis. Todos los obispos existentes en aquel momento debían deponer sus cargos, aunque algunos de ellos podían volver a ser nombrados. El cónsul obtenía el derecho de nombramiento que antes habían tenido los reyes. La Iglesia renunciaba a los bienes secularizados en 1789, y el Estado se encargaba de dotar al clero. Una serie de puntos que el papa no concedió ni podía conceder, fueron unilateralmente unidos al concordato por Napoleón con el nombre de «artículos orgánicos»: en ellos se disponía, entre otras cosas, el *placet* del gobierno para todos los decretos eclesiásticos, la obligación de defender en los seminarios superiores los artículos galicanos de 1682, la apelación a un tribunal civil contra las sentencias de los tribunales eclesiásticos. Un concordato análogo que en 1803 fue convenido con la República italiana, fue también desvirtuado por estos arbitrarios aditamentos. El papa protestó, pero consintió en trasladarse a París en 1804 para la coronación del

emperador, en la cual Napoleón tenía un gran interés, para dar a su régimen una apariencia al menos de legitimidad. Pero en cuanto dejó de serle útil la colaboración del papa, procedió sin ningún género de consideraciones. En 1806 le obligó a despedir a Consalvi. En febrero de 1806 Roma volvió a ser ocupada por las tropas francesas, y en mayo de 1809 la ciudad y el Estado Pontificio fueron incorporados al Imperio francés. Pío VII contestó excomulgando a Napoleón. Éste le hizo prender en el Quirinal para conducirlo a Savona, mientras los cardenales eran llevados a París. En Savona Pío VII fue tratado como un prisionero. Durante la campaña de Rusia fue internado en Fontainebleau, junto a París. Allí Napoleón, después de su regreso de Rusia, negoció en enero de 1813 un nuevo concordato que equivalía a una renuncia a los Estados Pontificios. Pío VII, privado de todos sus consejeros, coaccionado por Napoleón del modo más desconsiderado, accedió a firmarlo. Pero cuando pudo hablar con los cardenales, comprendió que había ido demasiado lejos y retiró su asentimiento. Napoleón lo hizo volver a llevar a Savona. En marzo de 1814, cuando los aliados se aproximaban ya a París, fue puesto en libertad y pudo finalmente regresar a Roma.

La secularización en Alemania.

Por la paz de Lunéville de 1801, toda la margen izquierda del Rin había pasado bajo la soberanía de Francia. Ello supuso la extinción de los tres principados eclesiásticos de Maguncia, Colonia y Tréveris. A los príncipes seculares se les prometió indemnizarles de los territorios perdidos a costa de las posesiones de la Iglesia y de las ciudades imperiales. Las negociaciones al respecto condujeron, en febrero de 1803, al acuerdo de Ratisbona, de un tenor mucho más radical que lo convenido en Lunéville. Todos los principados y bienes eclesiásticos del Imperio fueron repartidos entre los príncipes seculares, los cuales se quedaban además con más de doscientos conventos. Con ello los estados recibían mucho más de lo que habían perdido en la orilla izquierda del Rin: Prusia recibía cinco veces más, y Baviera siete veces. Un cálculo de las rentas que así fueron substraídas a la Iglesia en Alemania arroja la cifra de veintiún millones de guldas anuales, sin contar los bienes de conventos y monasterios. Fueron incontables los objetos de valor, obras de arte y sobre todo bibliotecas conventuales que de este modo se malbarataron, sin que apenas nadie opusiera resistencia. La secularización de 1803 fue un acontecimiento de consecuencias tan trascendentales como la confiscación de los bienes eclesiásticos en Francia del año 1789. Los daños inferidos a la Iglesia alemana son incalculables. Convengamos en que la condición de soberanos que poseían los príncipes eclesiásticos alemanes y las riquezas de la Iglesia, que eran efectivamente muy grandes, no constituían un estado de cosas

ideal: el clero alemán, especialmente el alto, pecaba de excesivamente mundano. Pero la manera de convertir a los clérigos en auténticos curas de almas no consiste en desposeerlos de sus propiedades. La secularización supuso la destrucción de un sinfín de instituciones benéficas y sobre todo de escuelas católicas, entre ellas dieciocho de rango universitario. El resultado fue que hasta mediados del siglo XIX pudo notarse en los católicos alemanes un fuerte déficit cultural. Gracias a la secularización los protestantes adquirieron una preponderancia que no estaba en proporción con su importancia numérica. Entre los príncipes que formaban la Federación alemana, y luego el nuevo Imperio alemán, sólo quedaban dos católicos, los reyes de Baviera y de Sajonia. Millones de fieles, que hasta entonces habían estado bajo un gobierno católico, pasaron por efecto de la secularización bajo soberanía protestante; mucho menos numerosos, fueron los que sufrieron el cambio inverso. A mayor abundamiento, la organización eclesiástica quedó en gran parte deshecha, al menos temporalmente. Hasta 1814, de los obispados católicos sólo cinco estaban provistos.

Lo peor fue, sin embargo, y no sólo desde el punto de vista de la Iglesia, el devastador ejemplo que los estados dieron al cometer una violación de derechos de tan gigantescas proporciones. No en la era del absolutismo real, sino en la de la revolución los estados han aprendido a echar mano de la propiedad de sus súbditos. En este sentido, empieza con la Revolución la era de la omnipotencia estatal, cuyas consecuencias tan gravemente pesan hoy sobre toda la humanidad. A partir de este momento, la lucha contra la omnipotencia del Estado y en favor de los derechos individuales se convierte en una de las principales tareas de la Iglesia.

XVI

EN EL SIGLO XIX

El decurso exterior de la historia eclesiástica en el siglo XIX viene en gran parte determinado por el hecho de enfrentarse la Iglesia con una concepción del Estado totalmente nueva. En sí misma, la Iglesia no depende del Estado, sino que puede vivir y desarrollarse en cualquier país, bajo cualquier régimen político, con tal que sea razonable, bajo cualquier gobierno, siempre que sea honrado. Pero como su acción se efectúa en el mismo espacio que la del Estado, y ejerce su tutela sobre las mismas personas que éste, y además carece de todo poder material para imponerse frente a la autoridad política —o al menos su fuerza es casi nula comparativamente—, la actitud que frente a ella adopte el Estado tiene siempre una importancia, no decisiva, pero sí muy grande.

Era ya la cuarta vez, al menos, que la Iglesia tenía que habérselas con una nueva concepción política. El antiguo Imperio romano había sido un estado militar y burocrático que abarcaba todo el mundo entonces conocido; pero en el fondo se reducía a un aparato administrativo, y aun de mallas relativamente anchas. En la Edad Media surgió en su lugar el sistema monárquico y feudal, al cual la jerarquía eclesiástica se incorporó en medida mayor de lo que hubiera sido conveniente. Los siglos XV y XVI trajeron el paso a los estados territoriales, países sometidos a un solo príncipe, el cual regía sus dominios, o sea, su propiedad, con completa independencia y a través de sus funcionarios.

El nuevo concepto del Estado.

La Revolución francesa y la formación de las repúblicas americanas hicieron surgir una concepción del Estado totalmente inédita. El Estado no era ya la dinastía, sino el país y su población. El pueblo se da a sí mismo la constitución, es decir, se crea el Estado, sea éste monárquico o republicano, y aparece ahora ante la población como una entidad dotada de vida propia. De hecho es una abstracción, no una persona física como el príncipe medieval; pero se le atribuye vida y capacidad de actuar como si fuera tal persona. Los habitantes del país son el Estado, pero el individuo es un súb-

dito de éste, en la misma o mayor medida en que antes era súbdito del monarca.

En esta nueva concepción política hunden sus raíces el totalitarismo y el nacionalismo, las dos dominantes que informan el curso de la historia contemporánea. De todos modos, pasó algún tiempo antes de que salieran a la superficie todas sus consecuencias. En Europa éstas no se desplegaron del todo hasta después de la revolución de 1848.

La voluntad del pueblo.

El poder del Estado se compone de tres elementos: el legislativo, el judicial y el administrativo o ejecutivo. Ninguna de estas tres funciones pueden ser ejercidas efectivamente por la totalidad de la población, sino que deben estar en manos de funcionarios individuales que atienden a la voluntad de aquélla. El problema fundamental de la democracia, sea del tipo que sea, consiste, pues, en cómo debe expresarse la voluntad del pueblo, o mejor dicho, en cómo se determina cuál es esta voluntad. En principio, el pueblo, la multiplicidad de los ciudadanos, tienen tantas voluntades como cabezas. Si se toma como criterio la mayoría, es decir, si se considera como voluntad del pueblo el parecer expresado por el mayor número de ciudadanos, sea esta mayoría absoluta o relativa, ello implica ya una restricción del concepto de «democracia», puesto que la soberanía no compete ya en la voluntad del pueblo entero, sino a la de un número mayor o menor de personas individuales, a las que se enfrenta un número mayor o menor de individuos de voluntad divergente.

Todo el siglo XIX está dominado por la tendencia a convertir en principio decisivo de gobierno el simple número de votos. Esta es la dirección que en todos los países adopta la elaboración del derecho electoral. En las constituciones surgidas o reformadas después de 1848, la mayoría de sistemas electorales son todavía de tipo indirecto, es decir, los electores de primer grado eligen sólo unos mandatarios, los cuales designan luego los diputados que deben formar el parlamento. Subsistían también discriminaciones según las clases sociales, en virtud de las cuales los votos de aquellos electores que poseían una mayor responsabilidad o pagaban mayores impuestos, pesaban más que los otros. Las elecciones se hacían, además, según distritos, y cada diputado era elegido por una demarcación local. Con todos estos expedientes se pretendía conocer la voluntad real de la población y evitar que la decisión dependiera sólo de los momentáneos estados de espíritu de la masa irresponsable. El mismo objeto perseguía el sistema bicameral, establecido en casi todos los países. Con el tiempo estas restricciones fueron desapareciendo y dieron paso a derechos electorales basados sólo en la suma aritmética de los votos.

Al principio, los organismos legislativos estaban formados por personalidades individuales, que los electores conocían y que sólo al abrirse el parlamento se reunían en grupos o partidos. Los partidos no se convirtieron en organizaciones permanentes hasta fines del siglo XIX; pero no eran organizaciones de diputados, sino de electores, y al final lo que éstos elegían no eran los diputados, sino las listas de los partidos. Con ello, las primitiva idea democrática quedaba convertida en la idea exactamente contraria. No es ya el pueblo el que gobierna a través de los hombres que ha enviado al parlamento y en los que ha depositado su confianza, sino los comités directivos de los partidos, a los cuales tienen que someterse tanto los electores como los propios representantes.

De aquí al uso de la fuerza por los dirigentes de los partidos, sólo media un paso. Es perfectamente posible que en estados originariamente gobernados según los principios democráticos, se establezca la dictadura de un partido o el terror de un partido, pues lo que en último término decide no es ya el número de partidarios sino la decisión y fuerza combativa de la organización respectiva. Y en efecto, las dictaduras de una minoría no son una rareza, ni en Sudamérica ni en Europa.

La omnipotencia del Estado.

Si nuevas eran las tareas que planteaba a la Iglesia la general implantación del sistema parlamentario, sus dificultades se vieron aún agravadas por la tendencia, que domina ya todo el siglo XIX, de conceder al Estado la plenitud del poder.

Una cosa es consecuencia de la otra. Es una ironía de la historia que los que creían luchar por la libertad de los hombres y se llamaban por eso liberales, hayan sido justamente los que han forjado las cadenas políticas que tantos y tan terribles sufrimientos han acarreado a la humanidad. Y hoy nos suena también como una ironía, cuando oímos las acusaciones que cien años atrás dirigían los liberales a la Iglesia, inculpándola de haber esclavizado a los pueblos y a las conciencias de los individuos. En realidad, no costó poco a los católicos de todos los países conseguir que el estado liberal respetara su derecho «a ser felices a su modo», y a no depender en sus convicciones patrióticas de gobiernos que, por su parte, cambiaban a cada momento de convicción.

Los estados modernos se irrogan cada vez más atribuciones en las esferas legislativa y administrativa. Ello afecta indirectamente a la Iglesia, sobre todo cuando se trata de puntos tales como el matrimonio y la familia, la escuela y los servicios sociales; pero puede también afectarla directamente, si el Estado intenta reglamentar los bienes eclesiásticos, la organización eclesiástica o la cura de almas en sentido estricto.

Muchos de estos problemas son anteriores al siglo XIX. Ya en la era del absolutismo la Iglesia tuvo de defender continuamente su libertad en la provisión de los cargos pastorales. En este punto, el nuevo régimen trajo incluso una mejora. Pero en conjunto la Iglesia se ve obligada cada vez más a defenderse contra las intromisiones del Estado, que todo lo pretende atraer a su esfera, y a luchar, no sólo por el derecho de atender a las almas y por la protección de este derecho, sino demasiado a menudo por la simple posibilidad de ejercer su ministerio pastoral.

A todo esto viene a añadirse todavía otro factor: un profundo cambio en la concepción del derecho y la justicia. El siglo XIX había sido un siglo jurídico por excelencia. Quizás en ningún otro floreció tanto la ciencia del derecho, ni se concedió tanta atención a la jurisprudencia, ni se desplegó una tan intensa actividad legislativa. Pero el siglo XIX se inclinaba demasiado a confundir la justicia con la legalidad. La gente se acostumbró a no preguntar si los gobiernos tenían derecho a adoptar una determinada medida, con tal que ésta se aplicara dentro del marco de la constitución y hubiera sido votada por la mayoría de la cámara. Así, en el más legalista de todos los siglos pudieron ocurrir injusticias e incluso atropellos que jamás habían conocido los más bárbaros tiempos de la alta Edad Media: denuncias unilaterales de concordatos y tratados recién firmados, confiscación violenta de bienes eclesiásticos, disolución de órdenes, expulsión de religiosos, penalización de actos pastorales, y todo ello en nombre de la ley.

El resultado de todo lo dicho fue que, en la mayoría de países, durante todo el siglo la Iglesia se vio enzarzada en una lucha franca o latente con los partidos constantemente cambiantes o con los gobiernos implantados o derribados por éstos. De suyo, la Iglesia no defendía ningún programa político. Con el tiempo, la Iglesia pudo incluso reconciliarse con un gobierno originariamente hostil, y concertar con él un *modus vivendi.* La experiencia enseña, en cambio, que los cambios violentos suelen afectar desfavorablemente la existencia de la Iglesia.

Idiosincrasia política de los católicos.

Aunque la Iglesia no posea ningún programa político, aparte del interés que siente porque sean respetados sus derechos, en el curso del siglo XIX, a medida que círculos cada vez más amplios de la población adquirían el derecho e incluso el deber de intervenir en la vida política, se fue concentrando entre los católicos de los diversos países una actitud coincidente en muchos puntos, que en cierto modo era de carácter político. En principio, los católicos solían estar de parte de la autoridad. Sólo cuando los gobiernos practicaban una política antirreligiosa se veían obligados a adoptar muy a pesar suyo una actitud de oposición, aunque ésta se expre-

sara más en un abstencionismo malhumorado que en una resistencia activa, y mucho menos violenta. En la vida política el católico suele portarse timoratamente, con un espíritu de pequeño burgués. Ama su religión, sus costumbres, su familia, su hogar y su patria, pero ante todo desea que le dejen en paz. Los conflictos le asustan. En los países en que durante el siglo XIX aparecieron partidos políticos que profesaban defender los intereses de la Iglesia, no solía resultar difícil convencer a los católicos de lo acertado y necesario de sus programas, pero sí, en cambio, llevarlos a las urnas llegado el día de la verdad. El católico fácilmente presta fe a bellas palabras y promesas. Le basta que un gobierno antirreligioso haga un pequeño gesto de amistad, para creer que todo se ha arreglado. De todos modos, su paciencia conoce límites. Hay cosas por las que no pasa: la omnipotencia del Estado, su pretensión de querer reglamentarlo todo. En tales casos, es capaz de oponer una resistencia increíblemente tenaz. Un caso característico es el ocurrido en los Estados Unidos durante la larga campaña sobre la prohibición de las bebidas alcohólicas: la mayoría de católicos estaban en contra de la prohibición, no por razones éticas y mucho menos porque fueran amigos de la bebida, sino por instinto. No querían que el Estado se metiera en sus asuntos privados. En muchos países, si no en la mayoría, los gobiernos han tratado a los católicos partiendo de un punto de vista profundamente erróneo, a pesar de que apenas hay otra parte de la población que sea tan fácil de gobernar. Este fenómeno va de la mano con el énfasis puesto, en el siglo XIX, sobre el concepto de Estado y sobre el nacionalismo, que a menudo constituían una sola y única cosa. El siglo XIX substituyó el patriotismo por la vanidad nacional y el afán de grandeza. En política, lo que con frecuencia decidía no era el bien del país, sino el prestigio: en política colonial, en las relaciones comerciales, hasta en las distintas ramas de la economía. De ahí también el esfuerzo del Estado para controlar lo más posible la educación de la juventud. En los manuales escolares prescritos por los gobiernos solían inculcarse en las mentes infantiles las ideas de unidad y libertad nacional, de poder, grandeza y gloria, a veces con ayuda de las falsedades más ridículas. Partiendo de estas premisas, muchos gobernantes miraban a la Iglesia católica como una potencia extranjera y, por tanto, enemiga. La actividad de la Iglesia les parecía una ingerencia exterior que atentaba contra la dignidad nacional. Los católicos del país tomaban el aspecto de una minoría étnica, de una población irredenta, que gravitaba en torno a un centro político extranjero. En la necesidad de concertar o sólo negociar tratados con «Roma», muchos veían ya una humillación nacional.

Todo esto venía, naturalmente, de una ofuscación, y en consecuencia el trato dado a los católicos como elementos sospechosos o poco de fiar era absurdo y profundamente equivocado, y no sólo injusto sino incluso contrario al interés del Estado. Cierto es que en todos los países hubo

católicos de espíritu débil que reaccionaron contra este trato exagerando su patriotismo y aprovechando la menor oportunidad para mostrarse tan nacionalistas como el que más. Pero la mayoría, aun sin dejarse extraviar en su patriotismo y en su lealtad, se limitaron a sufrir y a indignarse en silencio.

LA EVOLUCIÓN POLÍTICA EN LOS DIVERSOS PAÍSES

En conjunto, durante el siglo XIX en cada uno de los países se repite casi siempre el mismo juego: en cuanto sube al poder un gobierno radicalmente liberal, se confiscan los bienes de la Iglesia, se expulsan religiosos, se infieren vejaciones a los prelados y se limita la libertad de enseñanza. Si viene luego un gobierno más moderado, la Santa Sede, a cambio generalmente de abandonar algunas posiciones, concluye un concordato que luego vuelve a ser conculcado por el próximo gobierno liberal.

Portugal.

En Portugal lo que desencadenó una persecución en toda forma fue en su origen una disputa dinástica. Cuando murió en 1826 el rey Juan VI, procedente aún de la época de Pombal, su primogénito Pedro, que desde 1822 era emperador del Brasil, renunció al trono portugués en favor de su hija María, entonces de tres años de edad. Con ello conculcaba los derechos de su hermano Miguel, que era favorable a la Iglesia, y que contaba con la adhesión de la mayoría de la población. Con ayuda del extranjero, don Pedro consiguió expulsar a su hermano (1834). La regencia que gobernaba en nombre de María da Gloria consideró que la Iglesia era una aliada de don Miguel, y procedió a encarcelar sacerdotes, deponer obispos, confiscar bienes eclesiásticos y suprimir todos los conventos masculinos. María, una vez llegada al trono, restableció en 1840 las relaciones con la Santa Sede, pero murió en 1853. Fueron sucedi éndose los ministerios anticlericales. Un concordato concertado en 1857 ni siquiera fue publicado. Pío IX amonestó en 1862 a los obispos por su debilidad frente al gobierno. En el concilio Vaticano sólo se presentaron tres. A fines del siglo mejoró la situación de la Iglesia. Pero en 1908 el rey Carlos fue asesinado, en 1910 se expulsó a su sucesor Manuel II, y la nueva república procedió en seguida a expulsar a los jesuitas, nacionalizar los bienes de la Iglesia y a aplicar lo que llaman separación de la Iglesia y el Estado, con los excesos habituales en tales casos. Las relaciones diplomáticas con la Santa Sede se rompieron en 1913.

España.

La constitución liberal y en parte antirreligiosa de las Cortes de Cádiz (1812) no llegó a aplicarse en el país, ocupado como estaba por los franceses. Cuando regresó Fernando VII en 1814, la abolió, pero en 1820 una revolución le obligó a restablecerla. El gobierno constitucional que se le impuso, expulsó a los jesuitas, cuya orden acababa de ser restablecida, confiscó los bienes eclesiásticos e impuso severas penas a los sacerdotes reacios. El rey pudo, sin embargo, restablecer el régimen absolutista; pero a su muerte estalló otra revolución, agravada todavía por la guerra civil encendida por la cuestión sucesoria. Este conflicto era análogo al que en el mismo tiempo hacía estragos en Portugal: Fernando había nombrado heredera a su hija de tres años Isabel, y su hermano Carlos pretendió el trono por ser el más próximo heredero masculino. Don Carlos contaba con muchos partidarios, sobre todo en las provincias vascas de espíritu arraigadamente católico. La regencia en nombre de Isabel, durante un tiempo ejercida dictatorialmente por el general Espartero, era declaradamente antirreligiosa. En 1837 nacionalizó todas las propiedades de la Iglesia. En 1841 sólo quedaban seis obispados ocupados por su titular. La situación no mejoró hasta que Espartero fue derribado, e Isabel tomó en sus manos el gobierno. En el concordato de 1851 la Iglesia renunciaba a una gran parte de sus bienes, mientras el Estado tomaba a su cargo las obligaciones correspondientes. El destronamiento de Isabel en 1868 y la proclamación como rey de España de Amadeo, hijo de Víctor Manuel de Italia, no permitía a la Iglesia esperar nada bueno; sin embargo, Amadeo tuvo que abdicar al poco tiempo (1873), y el hijo de Isabel, Alfonso XII, promulgó en 1876 una nueva constitución en la que volvía a declararse el catolicismo religión oficial. Hacia fines de siglo volvieron a advertirse síntomas de nuevas tempestades.

El rey Alfonso XIII, con toda su buena voluntad y su devoción a la Iglesia, no tuvo más remedio que aceptar una sucesión de gobiernos liberales. Las tumultuosas manifestaciones que en 1909 se organizaron en toda España, para protestar contra la ejecución del anarquista y librepensador Ferrer, eran un signo de muy mal agüero. Pero la explosión no vino hasta después de la primera guerra mundial.

Francia.

Después de la restauración de la monarquía borbónica en 1814, la política interior de Francia estuvo al principio dominada por la reacción contra los anteriores tiempos de revolución y de guerra. El tratado de 1822 renovó en lo esencial el concordato de 1801. Pero ya en el reinado de Carlos X (1824-1830) apareció en la cámara una mayoría liberal que, entre otras cosas, impuso la expulsión de los jesuitas. Desde la revolución de

julio de 1830, el catolicismo no fue reconocido como religión oficial, sino como religión dé la mayoría de los franceses. Sin embargo, el poderoso movimiento católico que entre tanto se había hecho sentir en el país, surtió también sus efectos en la política. En una tenaz lucha en pro de la libertad de enseñanza, los católicos, bajo la dirección de Montalembert, obtuvieron importantes éxitos. La completa libertad de enseñanza fue concedida en 1850. El segundo Imperio, bajo Napoleón III, daba extraordinariamente la impresión de ser para la Iglesia un período de esplendor, gracias sobre todo a la influencia de la emperatriz Eugenia, que era sinceramente religiosa. El emperador, en cambio, era personalmente indiferente; en la cuestión romana, que entonces conmovía a todos los católicos, su actitud era muy singular, pues si de un lado protegía al papa, por otro fomentaba con todos los medios a su alcance el movimiento nacional italiano, dirigido contra el papado. Por debajo de la superficie, el anticlericalismo iba adquiriendo proporciones amenazadoras bajó el régimen de Napoleón, y después de la caída de éste en 1870 informó la política de los gobiernos siguientes. Gambetta, al que se celebraba como a un héroe nacional, pronunció en 1877 la famosa consigna: «El clericalismo, he ahí el enemigo». En el año 1880 fueron clausurados todos los establecimientos de enseñanza de los jesuitas; en 1881 se implantó la escuela laica, en 1882 se permitió legalmente el divorcio y en 1886 la enseñanza religiosa fue suprimida. Las leyes antirreligiosas fueron acumulándose desde 1900, hasta que en 1904 se suprimieron todas las órdenes religiosas de enseñanza, masculinas y femeninas, lo que supuso la clausura de catorce mil escuelas católicas. Aquel mismo año se rompieron las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. La llamada separación de la Iglesia y el Estado fue consumada por las medidas adoptadas en 1905, en virtud de las cuales el Estado, aunque se apropió de todos los bienes eclesiásticos, suspendió todos los subsidios destinados a atender a las necesidades del clero y de las instituciones religiosas. Poco provecho pudo sacar el Estado de la secularización de los bienes de la Iglesia. La esperada lluvia de millones no se produjo, pues los monasterios eran mucho menos ricos de lo que se creía, y los beneficios de la liquidación desaparecieron, en su mayor parte, entre las manos de los funcionarios. De todos modos, aunque los católicos, por causa de sus discrepancias políticas, no estaban en situación de impedir en el parlamento la promulgación de las leyes antirreligiosas, su influencia sobre la opinión pública era demasiado grande para que el gobierno pudiera mantener durante mucho tiempo una actitud tan radical. Subsistió, sin embargo, la inseguridad jurídica en que se hallaba la Iglesia.

Países Bajos.

En Holanda el calvinismo había dejado de ser religión oficial desde 1798. La unión con Bélgica (1815-1830) tuvo incluso por consecuencia que en el país hubiera una mayoría católica. Pero el concordato de 1827 no fue llevado a la práctica, y en 1830 volvió a separarse Bélgica. Con esto los católicos volvieron a quedar en minoría, pero se mantenían unidos, y el gobierno se portó en general con serenidad y benevolencia. En 1853 se organizó la jerarquía católica, con un arzobispo y cuatro obispos. Bien organizados y sin nada que trabara su actividad, los católicos pudieron apuntarse considerables éxitos en su labor pastoral y sobre todo en la enseñanza.

Bélgica.

La constitución de 1830 era favorable a la Iglesia: dejaba al papa las manos libres para el nombramiento de los obispos, y concedía completa libertad de enseñanza y coalición. Aunque también aquí hubo parlamentos y ministerios con mayoría liberal que en 1879 consiguieron introducir una ley de enseñanza de inspiración laica, los católicos reconquistaron la mayoría en 1884, y desde 1895 se declaró obligatoria la enseñanza de la religión en las escuelas públicas.

Inglaterra.

A diferencia de los demás países, en Inglaterra las ideas de la revolución francesa acerca de la igualdad civil y de la democracia, operaron en beneficio de los católicos. Durante los años revolucionarios, Inglaterra fue un refugio para muchos sacerdotes franceses. Ya antes de terminar el siglo XVIII se revocaron varias de las leyes penales y discriminatorias contra los católicos. El abogado y político irlandés Daniel O'Connell obtuvo en 1829, por el *bill* de emancipación, la plena igualdad de derechos cívicos. Aumentaba sin cesar el número de católicos, que en Inglaterra (sin contar Irlanda) en 1800 estaba muy por debajo de los cien mil. El movimiento llamado de Oxford (a partir de 1833) no sólo trajo consigo muchas conversiones, sino que aumentó también el prestigio de la población católica. En 1836 se suprimieron las contribuciones que los católicos irlandeses tenían que pagar a la Iglesia anglicana, y en 1845 se reconoció a la Iglesia de Irlanda el derecho a poseer bienes. Aunque no sin resistencia, en 1850 fue restablecida en Inglaterra la jerarquía católica, con un arzobispado y doce obispados; en 1878 se hizo lo mismo en Escocia, con dos arzobispados y cuatro sufragáneas. Como nada quedaba de los antiguos bienes eclesiásticos y, por lo demás, el gobierno concedía una gran libertad en todo el campo de la enseñanza, la conclusión de un concordato con Inglaterra no fue nunca necesaria. Se sospecha que Eduardo

VII se convirtió al catolicismo en su lecho de muerte (1910). Al subir al trono su sucesor se suprimieron del juramento de la coronación todos los artículos anticatólicos.

Canadá.

En el Canadá reinaban para la Iglesia las mismas favorables condiciones que en Inglaterra. Un obstáculo para su desenvolvimiento era aquí la aguda oposición que se hacía sentir entre los católicos de lengua francesa y los de lengua inglesa, aunque ello no dejaba también de fomentar entre unos y otros un cierto espíritu de sana competición.

Estados Unidos de América.

La constitución de los Estados Unidos, al no hacer referencia a ninguna religión en particular, limitándose a proclamar la igualdad de los derechos individuales, resultó favorable para la minoría católica. Sin embargo, la población no era en estas materias tan indiferente como la constitución, y los católicos, especialmente en la primera mitad del siglo XIX, tuvieron que sufrir no pocas vejaciones e incluso actos de violencia contra los cuales resultaba insuficiente la protección de las leyes. Al principio eran, además, los católicos muy pobres. Hasta mediados del siglo la Iglesia dependía de Europa no sólo en cuanto a sus sacerdotes, sino también en lo referente a sus medios materiales. Tanto más es de admirar la actividad desplegada por los católicos, que a pesar de constituir apenas un quinto de la población total, poco a poco fueron ascendiendo a una posición de elevado prestigio tanto en el Estado como en la sociedad.

Iberoamérica.

A diferencia de lo que ocurría en Inglaterra y en los Estados Unidos, en la América latina las cuestiones de política eclesiástica ocupaban el primer plano de la actualidad. Los nuevos regímenes se consideraban sucesores del estado español, incluso en lo referente al patronato eclesiástico. Pero España no estaba dispuesta a abandonar los derechos de la corona en este campo, ni siquiera después de haber perdido todo su poder político en América. La Santa Sede, influida por la Santa Alianza, empezó mirando a los nuevos estados como rebeldes y se mantuvo en un principio al lado del derecho escrito y, por tanto, del gobierno español. El resultado fue que al final de las guerras de independencia, que duraron casi veinte años, apenas quedaba ningún obispo en toda la América latina.

Por de pronto, la Santa Sede intentó nombrar vicarios apostólicos, como en las tierras de misión, pero con ello no estaban de acuerdo ni

España ni los católicos americanos. A instancias del presidente Bolívar, León XII nombró en 1828 dos obispos para Colombia, pero al propio tiempo hizo saber al gobierno español que este paso no implicaba ninguna cesión del patronato al presidente. Sin embargo, Fernando VII manifestó su oposición rompiendo las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. En el conclave de 1830 el gobierno español opuso el veto al cardenal Giustiniani, antiguo nuncio en Madrid, por su actitud en la cuestión del patronato. Pero al morir Fernando VII en 1833 y estando España paralizada por efecto de la guerra civil, Gregorio XVI reconoció formalmente la república de Colombia y le envió un nuncio. No tardó en hacerse lo mismo con los demás estados, con lo cual se puso fin a la «cuestión de las investiduras» americanas.

También en otros respectos había comenzado bajo desfavorables auspicios la política religiosa en las nuevas repúblicas. La mayor parte de las instituciones religiosas, y especialmente las escuelas superiores, habían desaparecido. Escaseaban las vocaciones sacerdotales y se hacía notar la ausencia de una clase culta de seglares. El anticlericalismo liberal, fatal herencia de los últimos tiempos españoles, pudo desarrollarse libremente en América, mientras en Europa era tenido a raya durante un tiempo gracias a la reacción de la era de Metternich. En América, la lucha contra el clero y la Iglesia tomaba a veces el aspecto de una lucha contra España y el sistema europeo.

La Santa Sede no pudo concertar concordatos con las distintas repúblicas hasta pasada la mitad del siglo XIX: en 1852 con Costa Rica y Guatemala, en 1861 con Honduras y Nicaragua, en 1862 con San Salvador. En Venezuela, inmediatamente después de la firma del concordato en 1862, estalló una persecución, y la normalidad no pudo restablecerse hasta 1875. En el Ecuador, el presidente García Moreno, profundamente católico, concluyó un concordato en 1862, que, aunque abrogado después del asesinato de aquél en 1877, fue restablecido, si bien con modificaciones, en 1881 y 1890. El concordato con Colombia fue firmado en 1881 y completado en 1890 con acuerdos adicionales. En las demás repúblicas regía la llamada separación de la Iglesia y el Estado. Pero incluso en los países donde existía un concordato, el valor de éste quedaba aminorado por los continuos cambios de gobierno y de régimen.

Acaso es en Méjico donde mayor era la inseguridad jurídica de que sufría la Iglesia. Se ha calculado que hasta 1867 hubo en Méjico treinta y seis cambios constitucionales, con setenta y dos distintos jefes de gobierno. El imperio de Maximiliano de Austria (1864-1867), en el que muchos católicos habían puesto sus esperanzas, resultó una decepción, pues Maximiliano era liberal y además fue asesinado a los tres años de gobierno. El nuevo presidente, el indio Benito Juárez, que había derribado al emperador, se reveló como un perseguidor de la Iglesia de la peor índole.

La Iglesia sólo gozó de tranquilidad bajo la larga presidencia de Porfirio Díaz (desde 1877),pero en el siglo XX volvieron a desencadenarse graves persecuciones.

Considerado en conjunto, la Iglesia hizo en Hispanoamérica, tanto en el aspecto interior como en el exterior, progresos mucho mayores de lo que permitía esperar lo desfavorable de las circunstancias políticas. En efecto, un fenómeno característico de los pueblos latinos es que el Estado y el pueblo sigan caminos por completo divergentes. La realidad no siempre coincide con el tenor literal de la legislación en vigor. Aunque, por ejemplo, en la historia de estos países se oiga hablar con frecuencia de supresión o expulsión de las órdenes religiosas, y aunque ello acarreará habitualmente la pérdida o menoscabo de muchos bienes eclesiásticos, lo habitual era, sin embargo, o que los religiosos no llegaran a moverse del país, o que regresaran a él al poco tiempo. Así, la cura de almas seguía las más de las veces ejerciéndose normalmente, a pesar de molestias y vejaciones. El número de diócesis en Hispanoamérica, que era de cuarenta y dos al fin de la época colonial, es ahora más del triple. El número de católicos, que era de unos trece millones, se ha más que quintuplicado.

En Brasil el tránsito de la época colonial a la independencia fue menos turbulento que en los países de origen español, gracias a la circunstancia de que, aunque la independencia con respecto a Portugal se declaró ya en 1822, la dinastía portuguesa siguió reinando allí hasta 1889. No hubo, por tanto, conflicto alguno en lo referente a las investiduras. De todos modos, el gobierno independiente estaba también dominado por las ideas enciclopedistas y antirreligiosas de Pombal, y a partir de 1830 menudearon las leyes anticatólicas. En 1855 se prohibió a las órdenes religiosas aceptar novicios, en 1878 fueron prohibidas todas las órdenes extranjeras y en el curso del tiempo se secularizaron muchos bienes eclesiásticos. Tras la caída del Imperio en 1889, la república estableció una separación de la Iglesia y el Estado. En consecuencia, las órdenes pudieron regresar y fue también posible reanudar las actividades misionales entre los indígenas. Entre 1800 y 1920 el número de diócesis brasileñas aumentó desde siete a sesenta y siete, y el de católicos de tres a cuarenta millones.

Situación política de la Iglesia en Italia. Fin del Estado Pontificio

El Congreso de Viena había restablecido con sus antiguas fronteras el reino de las Dos Sicilias y el Estado Pontificio. En el Gran Ducado de Toscana reinaba una rama de la dinastía imperial austriaca. En el norte estaba el reino de Cerdeña, al que ahora pertenecían, además del Piamonte,

Génova, y los pequeños ducados de Parma y Módena. Lombardía y Venecia eran provincias austriacas.

En los Estados Pontificios, en 1831-32 y de nuevo en 1843-45 estallaron graves disturbios, que fueron sofocados con ayuda de tropas austriacas y francesas. El motivo era el descontento, hasta cierto punto comprensible, producido por el sistema político papal, que entre otras peculiaridades tenía la de no admitir a ningún seglar en los cargos de gobierno. Esto significa que todos los funcionarios del Estado vestían hábito eclesiástico, aunque muchos de ellos no habían recibido órdenes mayores y, si habían sabido ahorrar lo bastante, podían abandonar la carrera administrativa y contraer matrimonio. Con gran frecuencia, semejantes personas no servían ni como funcionarios ni como curas, y a los agitadores les resultaba tarea fácil dirigir el descontento del público contra el clero como clase dominante y contra la propia Iglesia. Que este descontento era atizado por toda clase de sociedades secretas, es cosa perfectamente averiguada. El desorden administrativo no era, ni con mucho, tan grande como han afirmado historiadores posteriores. Es verdad que Gregorio XVI (1831-1846) no quiso saber nada de construir ferrocarriles, que entonces empezaban a introducirse por todas partes, pero esto no es motivo suficiente para que el pueblo se levantara en armas.

La agitación contra el gobierno papal se fundió poco a poco con la campaña en pro de la unidad política italiana. Es un rasgo típico de la mentalidad decimonónica no saberse imaginar la prosperidad de un pueblo más que dentro del marco de una potencia centralizada. Algunos, y entre ellos católicos destacados, propugnaban el establecimiento de una especie de federación bajo la dirección política y militar del rey de Cerdeña y con algo así como una presidencia honoraria del papa. Pero los patriotas piamonteses no se contentaban con eso: lo que ellos querían era la supresión de todas las dinastías, excepto la saboyana, y del dominio territorial del papa, y la constitución de un estado unitario italopiamontés. Ello hizo que los católicos de todas las partes del país incurrieran en los más graves conflictos de conciencia, entre su fidelidad al papa y su patriotismo.

Al principio se pusieron muchas esperanzas en el papa Pío IX, elegido en 1846, el cual, con sus ostentosas amnistías políticas y con sus reformas en sentido democrático, parecía demostrar cierta simpatía por el movimiento de unificación. Las sociedades secretas nacionalistas se aprovechaban de la inexperiencia política del pontífice para empujarle cada vez más lejos por este camino, acogiendo cada una de sus medidas con un júbilo artificiosamente excitado. Pero cuando en la primavera de 1848 se negó a intervenir en la guerra de liberación de Cerdeña contra Austria, consideraron que había sonado su hora y desencadenaron una revolución abierta en Roma. Pío IX huyó al reino de Nápoles, donde se refugió en

Gaeta, y en Roma se proclamó la república bajo la presidencia de José Mazzini (de febrero a julio de 1849).

Los piamonteses fueron derrotados en su guerra contra Austria. Tropas francesas conquistaron Roma, y el papa regresó a su capital. Exteriormente el viejo orden parecía restablecido. Pero todos los patriotas italianos veían ahora claramente que la implantación de la unidad nacional no podía hacerse con el papa, sino sólo contra él. Prosiguió la agitación, ora franca, ora encubierta. El reino de Cerdeña, bajo Víctor Manuel II (1849-1878) y su primer ministro Cavour (1852-1861), uno de los más notables estadistas de la época, emprendió entonces una política antirreligiosa incluso en el campo interior. La consigna de Cavour, «una Iglesia libre dentro de un Estado libre», que tanto entusiasmo despertaba en mucha gente, no era sino uno de tantos tópicos liberales que en el fondo nada significaban. Cavour consiguió ganar a la causa de la unidad italiana al emperador Napoleón III. El acontecimiento decisivo fue la guerra de 1859, en la que Austria fue vencida por Francia. El nuevo reino de Italia se incorporó a Lombardía, además de Toscana, Parma y Módena. El mismo papa pidió a Austria que retirara sus tropas del norte del Estado Pontificio. Inmediatamente estas provincias fueron también anexionadas a Italia. José Garibaldi, que se hacía pasar por caudillo de un cuerpo franco de voluntarios, pero que en realidad actuaba a las órdenes del Piamonte, en 1860 conquistó Sicilia y Nápoles. Aquel mismo año tropas piamontesas entraron en Umbría y derrotaron a las papales en Castelfidardo. Al papa no le quedaba más que Roma y el Lacio, y aun aquí dependía de la protección de una guarnición francesa. Napoleón III no podía abandonar totalmente al papa, so pena de indisponerse con los católicos franceses. Es más, en la convención de septiembre de 1864 Italia tuvo que comprometerse ante el emperador a no atacar el resto del Estado Pontificio. Sin embargo, en 1867 Garibaldi pudo emprender un ataque. Fue derrotado en Mentana, muy cerca de Roma, pero cuando la guerra franco-prusiana obligó a Napoleón a retirar la guarnición francesa de Roma en verano de 1870 y el 2 de septiembre del mismo año cayó prisionero el propio emperador en la batalla de Sedán, las tropas italianas cruzaron la frontera y avanzaron contra Roma. El papa sabía que su causa estaba perdida. Dio orden de contestar al fuego de la artillería, pero en cuanto se abrió la primera brecha en las viejas murallas, mandó izar la bandera blanca. Ocurría esto el 20 de septiembre, y los piamonteses ocuparon Roma. Los himnos con los que más tarde se celebró «el asalto a la brecha de la Puerta Pía» tienen muy poco que ver con lo realmente ocurrido.

El papa se recluyó en el Vaticano y se negó a entrar en negociaciones. Se negó incluso a aceptar la ley de garantías dictada por el gobierno italiano el 13 de mayo de 1871, por el que se le ofrecían derechos

de soberanía, inviolabilidad y una renta anual de tres millones doscientas cincuenta mil liras.

Se había, pues, realizado el sueño de los patriotas italianos, pero en una forma que en modo alguno podía satisfacer a los mejores elementos de la nación. Fue un error político trasladar a Roma la sede del gobierno e instalar al rey en el palacio papal del Quirinal. Con este paso el carácter antieclesiástico del nuevo estado venía a recibir una confirmación en cierto modo definitiva, y la corte real, a la que hacían el vacío tanto los demás soberanos católicos como la aristocracia «negra» de Roma, vino a encontrarse durante largo tiempo en una situación equívoca. Por otra parte, y considerándolo ahora desde nuestro punto de vista, también hay que calificar de error la orden dada por el papa a los católicos de abstenerse de tomar parte en las elecciones para el parlamento *(Non expedit,* hasta 1905). El deseo del papa de evitar todo lo que pudiera parecer un nuevo régimen y mantener siempre ante los ojos de los católicos la iniquidad del estado de cosas reinante, estaba perfectamente justificado: pero la consecuencia fue que los católicos italianos perdieron la ocasión de instruirse en las artes de la política y el Parlamento estuvo dominado por elementos antirreligiosos.

Así, pues, la actitud del gobierno siguió hostil durante largo tiempo. Los conventos y monasterios, incluso el venerable de Montecasino, fueron declarados propiedad nacional y muchos de ellos convertidos en escuelas o cuarteles. En las escuelas dejó de darse enseñanza religiosa. Ante la pasividad del gobierno se desarrollaron manifestaciones tumultuosas, con ocasión de la inauguración del monumento a Giordano Bruno en Roma (1889), por ejemplo, o en el entierro de Pío IX (1880). Por otra parte, la «cuestión romana» era una fuente de continuos quebraderos de cabeza para los políticos italianos, los cuales se esforzaban, al menos fuera de Roma, por crearse un buen ambiente con toda suerte de gestos amistosos. Hasta un primer ministro tan declaradamente anticlerical como Francisco Crispí entró en secretas negociaciones con el Vaticano, negociaciones que, por lo demás, fracasaron. Esta preocupación se hizo todavía evidente durante la primera guerra mundial, cuando en los acuerdos secretos de Londres del 26 de abril de 1915 Italia se hizo prometer de sus aliados que no se concedería intervención alguna al papa en el tratado de paz.

La anexión por Italia del Estado Pontificio fue sin duda una grave violación del derecho, y así lo creyeron los católicos de todas las naciones. El papa no podía menos que protestar contra semejante expoliación de la Iglesia, aun mucho tiempo después de haber sido consumada. Con respecto a los bienes de la Iglesia el papa no actúa como propietario, sino sólo como administrador. Si decimos de los papas del Renacimiento que faltaban gravemente a sus deberes cuando cedían a sus familias partes de los Estados de la Iglesia, mucho menos podemos admitir que Pío IX tuviera el derecho de regalar al reino de Italia la totalidad de aquellos estados. Por

otra parte, no puede negarse que, en muchos respectos, fue una ventaja para la Iglesia que el papa no siguiera siendo al mismo tiempo soberano temporal de un estado italiano. La Edad Media y la época del absolutismo sólo podían imaginarse Ja autoridad bajo la forma de soberanía. En aquellos tiempos, para que el papa pudiera ejercer su autoridad espiritual, necesitaba ser también rey; debía poder presentarse ante los demás príncipes en un pie de igualdad con ellos. Mas las cosas habían cambiado en la Edad Moderna, al alterarse tan radicalmente las concepciones políticas. Para su misión como regente de la Iglesia universal, no hubiera sido para el papa de ninguna utilidad tener que actuar como presidente o monarca constitucional de un pequeño territorio italiano, antes al contrario, hubiera significado un estorbo.

Situación política de la Iglesia en Alemania

Baviera concertó en 1817 un concordato en el que se fijó la circunscripción de las diócesis que aún hoy está en vigor: la archidiócesis Munich-Frisinga, con los obispados de Augsburgo, Ratisbona y Passau, y la archidiócesis de Bamberg con Würzburg, Eichstätt y Espira. El rey designaba a los obispos, y el papa los instituía canónicamente. Los obispos gozaban de completa libertad en sus relaciones con Roma y poseían el derecho de inspección en asuntos de fe y de moral, incluso sobre las escuelas del Estado. Éste se encarga de dotar a los obispados, capítulos catedralicios y seminarios. No se dice ya una palabra de los antiguos bienes de la Iglesia secularizados. Sin embargo, este concordato fue inmediatamente completado y, en parte, desvirtuado por un nuevo edicto estatal sobre asuntos religiosos que se promulgó junto con la nueva constitución bávara de 1818. Entre otras cosas se reintroducía el *placet* real. En lo sucesivo un cierto rasgo de pedantesco cesaro-papismo quedó como característico de la política bávara. Pero la correcta actitud de los monarcas y la irreprochable equidad de sus funcionarios evitaron conflictos de importancia, incluso cuando los liberales ocuparon el poder, como fue a menudo el caso después de 1848.

Con *Prusia* se llegó en 1821 a una especie de concordato, por cuanto Pío VII publicó una bula y el rey la promulgó como ley del Estado. Por ella se organizaban de nuevo las provincias eclesiásticas de Colonia, con las sufragáneas de Tréveris, Münster y Paderborn, y Gnesen-Posen con la diócesis de Kulm, y además los dos obispados exentos de Breslau y Ermland. Los obispos habían de ser elegidos por los capítulos catedralicios, pero excluyendo a los candidatos no gratos al rey. El estado dotaba a los obispados. Tampoco aquí se hablaba más de los bienes secularizados, del

mismo modo que se hizo en Baviera, lo cual equivalía a su renuncia por parte de la Iglesia.

Un acuerdo similar concertado en 1824 con *Hannover* establecía los obispados de Hildesheim y Osnabrück. El rey, que por aquel entonces lo era al mismo tiempo de Inglaterra, recibía el derecho de excluir de las elecciones para obispos a los candidatos poco gratos, es decir, los podía borrar todos menos tres.

Para el *Suroeste de Alemania* se estableció en 1821 el arzobispado de Friburgo (Baden) con las sufragáneas de Rottenburg (Württemberg), Maguncia (Hessen-Darmstadt), Fulda (Kurhessen), Limburg (Nassau y Frankfort). En cuanto al modo de proveer las sedes, después de largas y difíciles negociaciones, se convino un procedimiento análogo al de Prusia. La situación de la Iglesia alemana se mantuvo satisfactoria durante la mayor parte del siglo XIX, incluso en lo que se refiere a la colaboración con los funcionarios estatales. De seguro que habrá habido pocos países que pudieran gloriarse de poseer un cuerpo de funcionarios tan íntegros y al propio tiempo tan capacitados como los estados alemanes del siglo XIX, aunque no dejara de observarse en ellos el afán tan alemán de reglamentar todas las cosas hasta los más ínfimos detalles. Los católicos tuvieron que quejarse de una cierta postergación en la vida pública, sobre todo en el campo de la enseñanza superior. En las diecisiete universidades alemanas apenas había un sólo profesor católico. Contribuían á ello los prejuicios protestantes vivos aún en muchos lugares, pero es también indudable que se advertía una cierta inferioridad cultural de parte de los católicos.

Con todo eso, no le faltaron a la Iglesia alemana luchas que sostener. Poco después de haberse regulado la situación jurídica de la Iglesia, ocurrió en Prusia un severo choque con motivo de los matrimonios mixtos. Según el derecho prusiano los hijos debían ser educados en la religión del padre. El arzobispo de Colonia, Clemente Augusto von Droste-Vischering, salió en defensa de la doctrina de la Iglesia, lo cual le valió ser detenido en 1783. La misma suerte corrió en 1839 el arzobispo de Gnesen-Posen, Martín von Dunin. Pero fue tal la indignación que se apoderó de los católicos, que el gobierno dio marcha atrás y aceptó una solución conforme con el derecho canónico.

Conflictos entre el episcopado y el gobierno los hubo también en otros estados alemanes, como Baden, Württemberg y Nassau, aun antes de 1870; sin embargo, los daños no fueron de consideración, y uno de sus efectos fue el de mantener viva en los católicos la repugnancia hacia la tutela excesiva del Estado.

El Kulturkampf.

El año 1871 presenció la brillante victoria sobre Francia y una reforma desde antiguo deseada por los alemanes: la transformación de la federación de estados en un Imperio federal. El rey de Prusia tomó el título de emperador de Alemania. Gracias a los sensacionales triunfos militares y, en no menor medida, a la dirección política del primer canciller y creador de la constitución del Reich, Otón von Bismarck, el nuevo Imperio alemán ocupó inmediatamente uno de los primeros puestos entre las grandes potencias.

Los católicos alemanes, especialmente en el sur, acaso se dejaran contagiar menos que otras partes de la población por la oleada de entusiasmo patriótico que embriagaba el país. Tampoco podía ser de su agrado la interpretación que algunos daban de la victoria sobre Francia: el triunfo había sido como una especie de juicio de Dios en favor de las armas protestantes, y el nuevo título imperial significaba la creación de un imperio evangélico. Nadie podía afirmar, sin embargo, que los católicos hubieran andado más remisos que otros en el cumplimiento de sus deberes militares, o que dieran muestras de adoptar una actitud hostil frente al nuevo régimen. No es fácil explicar por qué Bismarck, terminada apenas su obra de unificar el Imperio, desencadenó la campaña contra la Iglesia; en todo caso, no bastan para explicarlo las razones políticas.

Él nombre *Kulturkampf,* acuñado en 1873 por el diputado librepensador Virchow, pretendía indicar que la lucha se emprendía en defensa del progreso moderno contra el obscurantismo medieval. Dirigió la campaña Bismarck, en su calidad de primer ministro prusiano, pero en algunos puntos afectó también a la legislación general del Reich.

Ya en 1871 fue suprimida la sección católica del ministerio de cultos prusiano, que hasta entonces había velado por el respeto de los derechos de la Iglesia de acuerdo con la constitución. Aquel mismo año se inició la legislación anticatólica, al añadirse al Código Penal un artículo en que se condenaba la discusión desde el púlpito de cuestiones políticas en forma que perturbara la paz pública, artículo que era susceptible de una interpretación muy elástica. Una ley del Reich de 1872 decretó la expulsión de los jesuitas y de otras órdenes religiosas calificadas de «afines» a ellos: redentoristas, lazaristas y religiosas del Sacratísimo Corazón. Se sucedieron luego un número de leyes de carácter anticatólico, entre ellas una en 1873 sobre la creación de un tribunal prusiano para entender en asuntos eclesiásticos y con atribuciones para deponer de sus cargos a los religiosos, en 1874 otra que castigaba con expulsión, confiscación de bienes y pérdida de la ciudadanía el ejercicio no autorizado de cargos eclesiásticos. Como las nuevas leyes conculcaban la constitución prusiana de 1850, en la que se garantizaba la autonomía de la Iglesia católica, en 1875 se abrogaron los artículos de la constitución que a ello hacían referencia. A la secta de «viejos católicos», surgida después del concilio Vaticano, se le concedió

participación en el uso de las iglesias católicas y del patrimonio eclesiástico.

Como consecuencia del *Kulturkampf,* en 1878, de los doce obispados prusianos nueve estaban vacantes, y lo mismo ocurría con más de mil parroquias. Más de dos mil clérigos tuvieron que sufrir penas de cárcel o pecuniarias. Hasta el decir misa y la administración de los últimos sacramentos se consideraba, en determinadas circunstancias, como un ejercicio indebido de cargos eclesiásticos y, por tanto, susceptible de ser perseguido criminalmente.

El Centro.

Los católicos contestaron a esta campaña, en primer lugar, con una resistencia pasiva, pagando las multas impuestas a obispos y sacerdotes, boicoteando los «párrocos del Estado» y, cuando no había más remedio, encargando a seglares el servicio divino; pero además desplegaron una hábil y enérgica acción defensiva, no sólo en el parlamento prusiano sino también en el Reichstag. Desde 1852 había en la cámara de diputados prusiana una pequeña «fracción católica», fundada por los hermanos colonienses Pedro y Augusto Reichensperger, y que, por estar sus escaños situados en el centro de la sala, recibió el nombre de «fracción del Centro». El grupo creció rápidamente con ocasión del *Kulturkampf y* con el tiempo llegó a ser el partido más fuerte del Reichstag. Su presidente en el Reichstag era el diputado bávaro von Frankenstein (1875-1890), su jefe espiritual en ambos parlamentos el ex ministro hannoveriano Ludwig Windthorst (f 1891). Colaboraban con ellos Hermann von Mallinkrodt (f 1874), los dos Reichensperger, Schorlemer-Alst, Heeringen, Huene, Galen, Hompesch, Hertling, Ernst Lieber, Ballestrem, presidente del Reichstag de 1895 a 1906, hombres todos que contaban con la adhesión entusiasta de la entera población católica.

El Centro no quería ser un partido religioso, sino un partido consagrado a la defensa del derecho. En su programa entraba el mantenimiento de la constitución federal del Reich contra toda tendencia unificadora; la protección de la libertad civil y religiosa contra las intromisiones legislativas; la protección de los económicamente débiles. Los objetivos sociales fueron ya incorporados en el programa en el congreso de 1870, celebrado en Soest. Para el Centro, el Estado no era un «bienhechor universal», sino sólo el protector del derecho. Si Alemania fue el primer país que introdujo una legislación social planificada, debe atribuirse en gran parte a la acción del partido del Centro.

En las cuestiones políticas el Centro guardó celosamente su independencia, incluso frente al papa. Durante las negociaciones por la supresión del *Kulturkampf,* León XIII hizo llegar confidencialmente a

Windthorst el deseo de que el Centro votara en favor de un proyecto de ley militar del gobierno, para no entorpecer aquellas negociaciones. Windthorst se negó a hacerlo, pero comunicó al papa que, si consideraba esta negativa como desobediencia, el Centro estaba dispuesto a disolverse. Posteriormente León XIII aprobó esta conducta.

Como gran político que indiscutiblemente era, Bismarck no podía tardar en darse cuenta de que su *Kulturkampf* había sido un mal paso. Ya en 1878 y 1879 tuvieron efecto conversaciones confidenciales entre el canciller y los nuncios de Munich y Viena. Las relaciones diplomáticas entre Prusia y Roma fueron reanudadas en 1882 después de una interrupción de diez años. El gobierno prusiano se hizo conceder por el Landtag «poderes discrecionales» para proceder con menos rigor en la aplicación de las leyes anticatólicas. Luego, estas leyes fueron cayendo una tras otra: en 1883 el odioso «examen de cultura» para eclesiásticos, en 1886 el Tribunal real para asuntos eclesiásticos, en 1890 la ley de expatriación. Los haberes del clero retenidos, que entre tanto habían ascendido hasta la suma de dieciséis millones de marcos, fueron pagados en 1891. La ley que más tiempo resistió fue la referente a los jesuitas, que, abrogada en parte en 1904, no lo fue del todo hasta 1917.

Los resultados morales de la defensa contra el *Kulturkampf* fueron considerables en todos sentidos. El partido alemán del Centro se convirtió en el modelo de agrupaciones análogas en otros países. Con el tiempo, empero, al perder virulencia la lucha propiamente dicha, aparecieron también fenómenos menos satisfactorios. Casi puede decirse que el Centro se había hecho demasiado poderoso.

Los propios diputados católicos decían bromeando: El Centro se desliza pendiente arriba. El espíritu de defensa fue menguando entre la población católica, aunque faltaba mucho todavía para llegar a la meta, y la paridad de derechos dejaba aún mucho que desear. Subsistía, en cambio, el recuerdo del reproche tantas veces oído durante el *Kulturkampf,* de que los católicos eran enemigos del Reich, que no eran unos buenos alemanes. Durante la lucha, se había aguantado esta acusación sin darle mayor importancia, pero la generación siguiente reaccionó exagerando en sentido contrario. Los católicos alemanes se hicieron demasiado adictos al régimen. La menor ocasión era buena para ostentar su patriotismo, como si tuvieran que reparar antiguas faltas. La política social del Centro tendió a aproximarse de un modo alarmante al socialismo de Estado. Los católicos estallaban en gritos de júbilo cuando entre los cien ministros que entonces había en Alemania, había alguno de su religión, como si ello tuviera algo de particular en un país en que era católica la tercera parte de la población.

Suiza.

En 1823 y 1828 se estableció en Suiza cierta regulación en la complicadísima distribución de las diócesis vigente en el país. Pronto se llegó, empero, a un grave conflicto entre los católicos y los protestantes liberales. En el cantón de Aargau en 1841 se cerraron todos los conventos. Cuerpos francos emprendieron una campaña contra la católica Lucerna. Siete cantones católicos se aliaron en 1845 para defender sus derechos, pero fueron vencidos en 1847 en la llamada guerra del Sonderbund. La constitución federal de 1848 era francamente contraria a la Iglesia. El obispo de Friburgo, Marilley, fue preso y luego expulsado. Más moderada era la nueva constitución de 1874, pero seguía poniendo a la Iglesia en una estrecha dependencia del Estado. Los jesuitas seguían excluidos del territorio nacional. El nuncio tuvo que salir del país. En diversos cantones, como Basilea, Berna y Zurich, ocurrieron actos de violencia contra los católicos. Muchas iglesias fueron entregadas a los «viejos católicos». Andando el tiempo, empero, las leyes antirreligiosas fueron, como en Alemania, unas derogadas y otras dejaron de aplicarse.

Austria.

En la monarquía austriaca habían hecho muy escasa mella las ideas de la revolución francesa. Bajo el dilatado reino de Francisco I (1792-1835) el Imperio austriaco, a pesar de las muchas derrotas sufridas bajo Napoleón, se elevó casi a la condición de primera potencia europea. Ello se debió en gran parte a la obra del canciller Clemente Metternich (1809-1848), aunque su influencia sobre la política interior austriaca fue mucho menor que la ejercida sobre el resto de Europa. Austria era gobernada por funcionarios impregnados de ideas entre liberales y josefinistas. El emperador Francisco, sobrino de José II, era personalmente hostil al Enciclopedismo y al liberalismo. Enemigo de todo cambio radical y animado de un estricto sentido jurídico, nada quería saber de introducir modificaciones en la legislación eclesiástica josefinista, a pesar de serle personalmente antipática, pero suavizaba el rigor de estas leyes por medio de un gobierno hábil y benévolo. Para Metternich, cuyas ideas eran muy libres en materia de religión, la Iglesia servía ante todo para mantener el orden en el país. La nueva constitución que siguió a la revolución de 1848 y a la caída de Metternich, aportó a la Iglesia una mayor libertad. Los esfuerzos del arzobispo de Viena Rauscher y la buena disposición del nuevo emperador Francisco José I cristalizaron en 1855 en un acertado concordato que eliminaba muchos restos de josefinismo. Sin embargo, nunca fue aplicado del todo; en 1868 fue conculcado con nuevas leyes sobre el matrimonio y la enseñanza, y en 1874 fue denunciado por el gobierno. Si no se llegó a un *Kulturkampf EN* forma, fue sobre todo porque el emperador Francisco José I en asuntos religiosos se esforzaba en adoptar

una actitud lo más correcta posible. Aunque muy autoritario frente a Roma, no permitía tampoco la menor extralimitación de sus funcionarios, liberales en su mayoría. Cuando en el año 1868 el gobierno hizo detener al obispo de Linz, Rudigier, el emperador le indultó inmediatamente después de haber sido condenado. No toleró que se atacara a la facultad de teología de la Universidad de Innsbruck, dirigida por jesuitas. En el nombramiento de los obispos, en el que el derecho vigente le concedía una gran participación, solía atender ante todo a los intereses de la Iglesia y al buen desempeño del ministerio pastoral.

A pesar de todo, la situación de la Iglesia austriaca dejaba bastante que desear. Para el extranjero, Austria era una ciudadela del catolicismo, pero tal impresión venía a veces de una especie de barniz exterior, bajo el cual se ocultaba mucha hostilidad solapada. Los intelectuales eran, en su mayoría, liberales y sólo de nombre católicos, si no simplemente judíos. Las poblaciones de los distintos países de la monarquía sentían cada vez más sus entusiasmos patrióticos, con detrimento del sentido de comunidad católica. Desde el convenio con Hungría, de 1867, que en realidad significó el principio del fin de la monarquía, se perdió todo freno en este respecto. Por otra parte, los austriacos alemanes tendían a gravitar en torno al Imperio alemán, que se les aparecía como personificación del protestantismo. El austriaco siempre ha sufrido de complejos de inferioridad y de admiración por todo lo extranjero. Sin embargo, los católicos de los diferentes países se agruparon en partidos políticos: así, sobre todo, los alemanes en el partido cristianosocial fundado por el burgomaestre Karl Lueger. Estos grupos católicos, distanciados entre sí por agudas diferencias nacionales, no podían ni a veces querían detener el derrumbamiento de la monarquía, pero consiguieron que en los nuevos estados que de sus ruinas surgieron fueran respetados desde el comienzo los intereses de la Iglesia.

Rusia.

Desde la partición de Polonia, el Imperio ruso comprendía dentro de sus fronteras importantes contingentes de católicos: además de los polacos, los lituanos y los rutenos unidos de Ucrania. Bajo el reinado del zar Pablo I (1796-1801) se restablecieron tres episcopados rutenos, y se creó el arzobispado latino de Mohilev, con sede en San Petersburgo. A él se añadió en 1818 el arzobispado de Varsovia con siete sufragáneas. Bajo Nicolás I empezó una persecución en forma llevada a cabo con todos los procedimientos del cesaro-papismo, de la rusificación y de la fuerza bruta. Tres obispos rutenos con un millón y medio de fieles cedieron a la presión y se pasaron al cisma. El fracasado levantamiento de los polacos en 1830 tuvieron que pagarlo también los católicos. Cuando el zar visitó Roma en

1845, Gregorio XVI le hizo reconvenciones muy serias. Dos años más tarde se concertó incluso un concordato, pero los rusos lo aplicaron de un modo muy poco leal y fue totalmente revocado después del nuevo levantamiento polaco de 1863. Alejandro III concluyó en 1882 un nuevo concordato, y en 1894 fueron restablecidas las relaciones diplomáticas con el papa, interrumpidas desde 1860. Siguieron, sin embargo, las presiones y sobre todo los esfuerzos de rusificación. La revolución de 1905 trajo una cierta atenuación de la legislación religiosa, a consecuencia de la cual más de doscientos mil cismáticos de las provincias occidentales volvieron al seno de la Iglesia católica.

LOS GRANDES PAPAS DEL SIGLO XIX

El gobierno de la Iglesia ha ido creciendo tanto en el curso de los siglos y ha dado lugar a la creación de un aparato administrativo tan imponente, que habría motivos para pensar que la personalidad de los papas individuales no desempeña ya el decisivo papel que le incumbía aún en los siglos XVI y XVII. La verdad es que la labor propiamente pastoral no se ejerce desde el centro, o sea, desde Roma, sino que en los distintos países corre a cargo de los obispos, los párrocos y las órdenes religiosas. Pero así fue siempre. También es cierto que el gobierno central, la curia romana en todas sus ramas, ha desarrollado un procedimiento administrativo rigurosamente ordenado que no sufre la menor perturbación por un cambio de pontífice. Sin embargo, la historia de los últimos cien años nos demuestra bien a las claras que la personalidad del papa reinante sigue ejerciendo aún hoy una grandísima influencia sobre los destinos de la Iglesia.

La serie de papas decimonónicos empieza con Pío VII (1800-1823), el noble paciente que pilotó la nave de la Iglesia por entre las tormentas de la era napoleónica, hasta sacarla a aguas más tranquilas. Los dos pontífices siguientes, León XII (1823-1829) y Pío VIII (1829-1830), prosiguieron su obra, pero reinaron poco tiempo para dejar huellas profundas. Gregorio XVI (1831-1846) pasaba, para muchos de sus contemporáneos, como desconocedor del mundo y reaccionario; lo primero porque procedía de la orden de los camaldulenses, y lo segundo porque se oponía con todas sus fuerzas a la creciente marea del liberalismo y políticamente se apoyaba en el sistema de la Santa Alianza. Hoy resulta difícil subscribir este desfavorable juicio. El hecho de haber condenado formalmente una serie de ideas liberales que empezaban incluso a penetrar en la teología, sólo puede merecerle elogios. Es verdad que como gobernante del pequeño Estado Pontificio se veía impotente frente a la creciente fermentación política, pero en el gobierno de la Iglesia demostró poseer una gran clarividencia. Su

nombre está vinculado, entre otras cosas, al incipiente desarrollo de la Iglesia en América y al nacimiento de la moderna obra de las misiones.

Pío IX (1846-1878).

A la muerte de Gregorio XVI subió a la Silla de san Pedro un hombre totalmente fuera de lo común: Juan María Mastai-Ferretti, bajo el nombre de Pío IX. No fue sólo extraordinaria la duración de su pontificado —treinta y un años—, sino también las consecuencias que éste ha tenido para la historia de la Iglesia. Podría preguntarse, a este propósito, si Pío IX estaba de suyo calificado para desempeñar un papel de semejante trascendencia universal. Acaso sus dotes fueron menos brillantes que las de algunos de sus predecesores. En política es indiscutible que cometió errores. No era un conocedor de hombres, como Paulo III, y en las cuestiones personales se equivocó a menudo. Se le ha tachado de vanidad. Es verdad que deseaba y celebraba sus éxitos y triunfos; pero no hay que olvidar que cuando un papa triunfa, su éxito personal es al mismo tiempo un éxito de la Iglesia. El carácter singular y único de su posición lleva consigo la imposibilidad de retirarse modestamente detrás de su obra. En todo caso, Pío Nono ejerció un gran hechizo personal, y apenas hubo nunca un papa que fuera tan querido de los católicos del mundo entero, y tan respetado por los no creyentes. Los inauditos golpes que tuvo que aguantar en su pontificado, y que culminaron en la inicua expoliación del Estado Pontificio, le confirieron una aureola incomparable, y los últimos siete años que pasó en el Vaticano como un soberano desposeído, se parecieron más a un triunfo permanente que a un encarcelamiento.

El desarrollo territorial de la Iglesia se refleja en la actividad desarrollada en su pontificado. En 1850 Pío IX creó la jerarquía eclesiástica inglesa, en 1853 la holandesa y, en total, fundó veintinueve arzobispados y ciento treinta y dos obispados. Los grandes progresos realizados en los medios de locomoción desde mediados del siglo, hicieron que las relaciones de cada una de las Iglesias con el centro fueran haciéndose cada vez más íntimas, y que la afluencia de creyentes a la Ciudad Eterna *alcanzara* proporciones jamás vistas hasta entonces. Ya en 1854, cuando la proclamación del dogma de la inmaculada Concepción, y en 1862, con motivo de la canonización de los primeros mártires de la Iglesia japonesa, Pío IX se encontró rodeado de un número de prelados superior al congregado con ocasión de la mayoría de los concilios ecuménicos del pasado. Cuando en 1867 celebró el papa el MDCCC aniversario de la muerte de los apóstoles Pedro y Pablo, se reunieron en Roma unos quinientos obispos.

El concilio Vaticano.

De seguro que estas brillantes reuniones de prelados contribuyeron a hacer madurar en la mente de Pío IX la idea de convocar un concilio ecuménico en toda forma. No se trataba, como en tantos concilios anteriores, de que estuviera planteada alguna grave y discutida cuestión, para cuyo allanamiento pareciera indicado la celebración de una gran asamblea eclesiástica. El plan primitivo consistía más bien en manifestarse solemnemente contra los movimientos contrarios a la religión y a la Iglesia, haciendo una especie de gran parada militar que sería al mismo tiempo un recuento de fuerzas. Sin embargo, a poco de hecha la convocación del concilio, en 1868, fueron muchos los que expresaron el deseo de que en éste se definiera la doctrina de la infalibilidad del papa en cuestiones de fe y de moral. Era un punto que ya desde siglos venía enseñándose como doctrina teológica en la mayoría las de escuelas católicas, y dentro de la Iglesia apenas si había sido discutido nunca expresamente. Tampoco era cuestión ahora de pronunciarse sobre la verdad o falsedad de esta doctrina, sino de si podía pretender al rango de una verdad revelada y de fe. En términos teológicos, no se discutía sobre la *veritas,* sino sobre la *definibilitas.*

El solo anuncio de que muchos prelados deseaban aprovechar el concilio para definir la infalibilidad, produjo en todas partes una enorme excitación, que se contagió incluso a los gobiernos europeos. El primer ministro bávaro, liberal, príncipe Hohenlohe, que más tarde fue canciller del Reich, envió una circular a las demás potencias proponiendo que se adoptara un plan de acción conjunta contra el concilio, en caso de que éste procediera a la definición. Los demás gobiernos no se dejaron arrastrar a tomar una medida de este género, pero siguieron con la mayor atención y suspicacia los preparativos del concilio y el desarrollo de sus sesiones.

Como primer presidente nombró el papa al antiguo arzobispo de Munich-Frisinga, cardenal Reisach, y luego, al enfermar éste mortalmente antes aún de inaugurarse el concilio, al cardenal De Angelis. Secretario fue el obispo de St. Pölten, Fessler. Asistieron setecientos setenta prelados, más de tres cuartos de los que entonces tenían derecho de voto en la Iglesia, proporción jamás alcanzada en ningún concilio. El gran número de participantes así como el de las mociones presentadas hicieron muy difícil la fijación del reglamento de las sesiones. Hasta las diferencias en la pronunciación del latín contribuía a crear obstáculos.

Las sesiones se celebraron en la basílica de San Pedro. El concilio fue inaugurado el 8 de diciembre de 1869. Hasta marzo de 1870 no se decidió la presidencia a poner a discusión el punto de la infalibilidad, en el que desde un principio se centraba el interés general. Los obispos estaban divididos en dos partidos. Caudillos de los «infalibilistas» eran Dechamps de Malinas, Manning de Westminster, Pío de Poitiers, Martin de

Paderborn, Senestrey de Ratisbona, Gasser de Brixen. Entre los «anti-infalibilistas» descollaban Darboy de París, Dupanloup de Orleáns, Ketteler de Maguncia, Hefele de Rottenburg, Dinkel de Augsburgo, Schwarzenberg de Praga, Rauscher de Viena, Strossmayer de Dyákovo en Eslavonia, Kenrick de Saint Louis. Todos ellos eran personas de profundo espíritu religioso, y muchos destacaban por su labor pastoral; pero temían que la definición agravaría la agitación de los adversarios, dificultaría las conversiones y provocaría apostasías. Los partidarios de la definición alegaban, en cambio, que una vez planteado el problema, no podía soslayarse su resolución por razones simplemente oportunistas, pues ello casi equivaldría a una condenación por parte del concilio de una doctrina que era general en la Iglesia.

Entre los teólogos seglares que no estaban representados en el concilio, pero que tomaron parte en la polémica pública, había muchos que discutían incluso la doctrina. El jefe espiritual de este grupo era el famoso historiador eclesiástico de Munich, Ignacio Döllinger, quien desde hacía algún tiempo venía ya demostrando una cierta hostilidad contra el papado y la curia.

En la votación decisiva, celebrada el 13 de julio de 1870, votaron «sí» cuatrocientos cincuenta y un padres, «sí con reservas» *(placet iuxta modum)* sesenta y dos, «no» ochenta y ocho. Ketteler conjuró de rodillas al papa a que se abstuviera de la proclamación. Pero llegadas ya las cosas a este punto, el papa no podía ya abstenerse. Hubo luego cincuenta y cinco obispos que pidieron permiso para no asistir a la sesión solemne, y se marcharon. Así la proclamación del dogma de la infalibilidad tuvo efecto el 18 de julio con quinientos treinta y tres votos a favor y dos en contra. Poco después las circunstancias exteriores obligaron a suspender las sesiones del concilio: el 19 de julio estalló la guerra francoprusiana, obligando a ausentarse a un gran número de prelados, y el 20 de septiembre los piamonteses ocuparon Roma. El concilio fue, pues, aplazado *sine die.* De los cincuenta y un asuntos que figuraban en el orden de las sesiones sólo se habían resuelto dos.

En los primeros momentos pudo parecer que iban a confirmarse los temores de la minoría. Los obispos que habían votado «no» se sometieron con ejemplar disciplina; los últimos en hacerlo fueron Hefele (1871) y Strossmayer (1872). Pero en Alemania, Francia y Suiza se produjeron escisiones. En Alemania los que se separaron fundaron, desoyendo las exhortaciones de Döllinger, la iglesia de los «viejos católicos», y se hicieron consagrar un obispo por los jansenistas holandeses. El propio Döllinger fue excomulgado por el arzobispo de Munich, pero no se adhirió al cisma; murió en 1890 sin reconciliarse con la Iglesia. En Suiza se formó una Iglesia análoga, que se llamó «cristianocatólica». Los «viejos católicos», durante el *Kulturkampf,* gozaron del apoyo del gobierno en

Prusia y Baden, y también en Baviera. En 1879 contaban con más de cincuenta mil miembros, la mayoría intelectuales, lo cual suponía una grave pérdida para la Iglesia alemana. Luego la secta fue perdiendo gradualmente en importancia. Cuando en Austria se organizó el movimiento de separación de Roma (1897), unos veinte mil de los que apostataron se unieron a los «viejos católicos». Hoy sólo cuentan unos pocos millares.

Trascendencia del concilio Vaticano I.

Aunque el concilio Vaticano quedó sin terminar, su trascendencia ha sido extraordinaria. Ya en su tiempo todo el mundo pudo advertir cómo había, aumentado gracias a él el prestigio moral de la Iglesia y el papado. De ahí el disgusto manifestado por todos los adversarios del catolicismo. Lo curioso es que el ataque se dirigió casi exclusivamente contra el dogma de la infalibilidad del papa. La mayor parte no se dio cuenta de que casi era más importante la doctrina, definida al mismo tiempo, de la jurisdicción inmediata del papa sobre la Iglesia entera *(in omnes et singulos pastores et fideles).* Gracias a ella se imposibilitaba de una vez para siempre la resurrección de las antiguas ideas del galicanismo, febronianismo y sistemas afines, así como la difusión de la teoría anglicana de las tres Iglesias hermanas y equiparadas en derechos, la romana, la oriental y la anglicana. Fue, naturalmente, absurdo que el gobierno, austriaco denunciara su concordato, con el pretexto de que la otra parte contratante, o sea el papa, había cambiado de condición en virtud de la definición conciliar. Ni el papa ni la Iglesia habían sufrido cambio alguno en su modo de ser; lo único ocurrido era que el concilio había puesto en claro importantes puntos doctrinales. Tampoco es exacto decir que por efecto del concilio Vaticano el centralismo haya aumentado desmesuradamente en la Iglesia. El concilio no aportó tampoco cambio alguno en el régimen de ésta. Centralismo, en el sentido en que es habitualmente entendido este término, no puede haberlo en la Iglesia porque la jurisdicción de cada uno de los obispos sobre su respectiva grey nace del mismo derecho divino que la jurisdicción total del papa.

No fue vana la inmensa labor realizada en la preparación y estudio de las cuestiones sobre las que el concilio no pudo pronunciarse. La nueva codificación del derecho canónico empezada por Pío X se remonta, en realidad, a las sugerencias hechas en el concilio.

Los últimos años de Pío IX.

Los sensacionales acontecimientos del año 1870 tuvieron por efecto aumentar en los católicos de todo el mundo el amor y la veneración al papa

en una medida de la que apenas hay ejemplos en la historia anterior de la Iglesia. Claramente pudo verse esto en los agasajos hechos al venerable anciano víctima de tan amargos contratiempos, con ocasión de diversas conmemoraciones: sus bodas de oro sacerdotales en 1869, el vigesimoquinto y trigésimo aniversarios de su elevación al solio pontificio en 1871 y 1876 respectivamente, sus bodas de oro episcopales en 1877. Cada una de estas fechas daba lugar a verdaderas manifestaciones. Sobre todo, la peregrinación a Roma se convirtió desde ahora en una peregrinación para ver al papa. Ver al papa es desde entonces la más ardiente ilusión de los católicos, el gran acontecimiento de sus vidas, que no se cansarán de relatar a sus hijos y a sus nietos. El retrato del papa cuelga en todos los hogares católicos, y su muerte es sentida como una desgracia familiar.

Para los que no sean católicos, no es fácil hacerse una idea de lo que es el amor de los católicos hacia su papa, sobre todo del que sintieron a partir de Pío IX y siguen sintiendo hoy. El católico ama a la persona del papa por el cargo que ostenta, y ama el cargo por la persona que lo reviste. Lo que por el papa siente es una veneración religiosa, sin necesidad de creerlo un ser de clase superior ni atribuirle facultades sobrenaturales. La postura de los católicos ante su papa es radicalmente distinta de la de las masas ante el caudillo del partido que los gobierna. Los católicos no esperan hazañas de su papa ni aguardan de él ningún beneficio. Su dicha consiste en poderle ofrecer algo. En cierto sentido, su amor tiene mucho de compasión.

León XIII (1878-1903).

El entusiasmo que el mundo católico siente por su pastor, se vertió automáticamente sobre la persona del sucesor del gran Pío, Joaquín Pecci, León XIII, con ser éste tan distinto de aquél. Lo era ya exteriormente: los rasgos de Pío IX, nacido de noble familia, eran enérgicos y casi duros; la figura de León XIII, procedente de la burguesía, era elegante y espiritualizada, como la de un ser de otro mundo.

Las relaciones políticas con Italia no sufrieron variación. El papa siguió en el Vaticano como «prisionero», pero desplegando una actividad de alcance mundial. Bajo su pontificado fueron creadas doscientas cuarenta y ocho nuevas diócesis. Especial importancia tuvieron las numerosas encíclicas doctrinales en las que León XIII tomó posición ante los grandes problemas que conmovían el mundo: sobre el socialismo *(Quod Apostolici muneris,* 1878), sobre el Estado *(Diuturnum illud,* 1881, e *Immortale Dei,* 1885), sobre la cuestión social *(Rerum novarum,* 1891) y otras. León XIII sentó los principios cristianos acerca del derecho y la justicia en el Estado y la sociedad, frente a concepciones unilaterales y erróneas, jalonando con

ello el terreno sobre el que habían luego de trabajar los sociólogos y políticos católicos. Ello explica la frecuencia con que sus encíclicas fueron impresas, traducidas y comentadas, y el interés que despertaron entre amigos y adversarios.

En la vida política de la segunda mitad del siglo pasado se concedía una gran importancia a las visitas de los soberanos. Como León XIII observaba rigurosamente el principio de no recibir a los huéspedes del rey de Italia, los monarcas católicos se abstuvieron de ir a Roma. Los soberanos no católicos, sin embargo, como el emperador Guillermo II y el rey Eduardo VII, pudieron visitarle en el Vaticano. Bismarck le confió en 1885 el arbitraje en el litigio entre España y Alemania acerca de las islas Carolinas. Es posible que León XIII exagerara algo el valor de las relaciones diplomáticas, especialmente de las de mayor aparato, siguiendo en ello la corriente de su tiempo. De ahí también la especial admiración que sentía por Inocencio III, al que hizo erigir un monumento en Letrán. No puede negarse, empero, que el papa gozaba en todo el mundo de un prestigio jamás conocido.

Pío X (1903-1914).

Al morir León XIII a la edad de noventa y tres años, el 20 de de julio de 1903, se produjo inmediatamente una cierta «reacción», en el sentido de desear un papa que más que «político» fuera «pastor». Tales etiquetas son, empero, muy poco expresivas. También León XIII había sido un sacerdote de pies a cabeza.

En el conclave el emperador de Austria, por mediación del cardenal de Cracovia, hizo oponer el veto al cardenal Rampolla, hasta entonces secretario de Estado. Las razones que Austria tuviera para dar este paso, que causó gran sensación, y sobre todo hasta qué punto obraba de acuerdo con el gobierno alemán, no han recibido aún una explicación satisfactoria. Por lo demás, apenas si el veto influyó en las votaciones; en la siguiente, Rampolla tuvo incluso un voto más. Pero al final los cardenales se decidieron por el arzobispo de Venecia, el cardenal José Sarto. Uno de los primeros actos de éste fue suprimir definitivamente el derecho de veto, sin que los gobiernos hicieran ninguna objeción.

Pío X había empezado su carrera como párroco; no era un sabio, ni un hombre de letras como León XIII, que en sus horas de ocio componía excelentes himnos latinos, sino un hombre dado a la acción práctica. Ya en 1904 nombró una comisión encargada de preparar la nueva codificación de todo el derecho canónico, obra ingente que fue terminada en el pontificado siguiente. Pío X emprendió seguidamente una reorganización de las congregaciones de cardenales, que llegó a su término en 1908. Entre otras cosas, las diócesis de Norteamérica, que seguían dependiendo de la

congregación de la Propaganda, fueron equiparadas en cuanto a la administración a las de los restantes países. Como periódico oficial de la curia, creó en 1909 las *Acta Apostolicae Sedis.* En 1911 se publicó una importante reforma del Breviario. De incalculables efectos sobre la vida de devoción fueron las disposiciones de 1905 acerca de la comunión frecuente y de 1910 acerca de la comunión de los niños.

Uno de los grandes éxitos de este pontificado fue el desenmascaramiento de la solapada herejía del modernismo. Como es comprensible en una cuestión tan difícil y compleja, varias de las medidas adoptadas por la Iglesia a este respecto fueron objeto de encontrados juicios, incluso de parte de católicos perfectamente leales. No faltaron tampoco los hiperortodoxos, que se creían obligados a denunciar el supuesto modernismo de autores perfectamente fieles a la Iglesia. Fue una lástima que el casi octogenario papa en sus últimos años concediera a tales denuncias más crédito del que merecían. Vista en conjunto, sin embargo, la rápida y radical extirpación del modernismo constituyó uno de los más beneficiosos acontecimientos de la moderna historia eclesiástica. La encíclica *Pascendí* de 1907, en la que culminó la condena, es una obra maestra en su género, digna de ocupar un puesto al lado del *Tomus ad Flavianum* de León el Grande y del decreto tridentino sobre la justificación.

Pío X era un hombre extraordinariamente devoto, un perfecto sacerdote y pastor, sencillo y natural, enemigo de ostentar su piedad con gestos aparatosos. Murió el 20 de agosto de 1914, a los pocos días de haber estallado la primera guerra mundial. Fue beatificado en 1951 y canonizado en 1954.

La cura de almas en el siglo XIX

La acción sobre las masas.

Una afirmación que muy a menudo se oye, y justamente en boca de católicos, es que en el siglo XIX la Iglesia perdió una gran parte del influjo que antaño ejercía sobre las grandes masas populares. Tal aseveración se funda sobre una observación que es, en sí misma, cierta: desde la mitad de aquel siglo, si no antes, en casi todos los países, incluso en los que antes eran totalmente católicos, aparecen amplias capas de población que se mantienen interior y exteriormente alejadas de la Iglesia: gentes que probablemente han sido bautizadas y que se dejan apuntar como católicos en las estadísticas, aunque a menudo ni siquiera eso, pero que en todo lo demás observan frente a la Iglesia una actitud de completa indiferencia, que

las más veces se trueca en una franca hostilidad. Con razón se habla de la aparición de un nuevo paganismo.

Dicha impresión se ve aún corroborada por el estudio de la historia política. En casi todos los países los católicos aparecen como una minoría, a veces como una minoría oprimida y perseguida, que con frecuencia se ve empujada a oponer una viril resistencia con la que obtiene notables triunfos, pero sin perder su carácter minoritario.

Antes de ponernos a investigar las causas que puedan haber obligado a la Iglesia a retirarse así en toda la línea, con abandono de su antigua influencia sobre las masas, conviene cerciorarnos de si aquella observación coincide realmente con los hechos. En efecto, ateniéndonos al crecimiento puramente numérico de la Iglesia, vemos que los ciento treinta millones de miembros que tenía en 1800 han pasado a más de trescientos cincuenta millones. En cuanto a su vida interior, difícilmente podrá negarse que a fines del siglo XIX era, en todos los campos, incomparablemente más activa e intensa que en su principio. Por consiguiente,, sería igualmente correcto decir: en el siglo XIX la Iglesia no ha perdido las masas, sino que se ha ganado las masas.

La Iglesia no dispone de una población fija que se perpetúe a través de los siglos; carece, por decirlo así, de un capital humano. Uno a uno debe ganarse a cada hombre individual, a cada nueva generación. En una época de extraordinario incremento demográfico, como fue el siglo XIX, puede ocurrir que la actividad de los organismos pastorales de la Iglesia no alcance a ganar un número suficiente de nuevos adeptos, es decir, que un creciente número de nuevas personas quede fuera de la Iglesia y que ésta no pueda, o no pueda aún, entrar en contacto con ellas. Desde este punto de vista, sería tan impropio decir que la Iglesia ha perdido los neopaganos de Europa o América, como afirmar que ha perdido los negros del África o los cuatrocientos millones de chinos; no los ha perdido, por la simple razón de que nunca los tuvo. Por consiguiente, la tarea de la historia debe consistir en investigar por dentro y por fuera el crecimiento extraordinariamente rápido de la Iglesia, para poder luego preguntarse por qué tal crecimiento no se ha hecho aún con mayor rapidez.

Incremento de la población.

El siglo XIX es, en toda la superficie del globo, una época de inaudito aumento numérico de la población. Este incremento afecta también al África, y sobre todo al Asia, pero en estos continentes se substrae en gran parte a todo control estadístico, mientras que sobre América y Europa poseemos información suficiente para hacer unos cálculos aproximados. Hacia 1800 Europa tenía de ciento ochenta a ciento noventa millones de habitantes, y hoy tiene cerca de quinientos millones. A

principios del siglo XIX en toda América debía haber poco más de veinte millones de almas, y hoy cuenta con unos trescientos millones. La mayor parte de éstos son de procedencia europea, lo cual significa que no sólo ha habido aumento demográfico, sino también un desplazamiento de población de unas proporciones desconocidas en la historia. De todos modos, no es que estos trescientos millones hayan emigrado realmente de Europa, pues el aumento mayor ha sido debido al crecimiento natural. Desde 1820 a 1920 el número de emigrantes europeos que han entrado en Estados Unidos ha sido de 34 millones, mientras la población total ha crecido en este lapso de tiempo en unos ciento veinte millones.

La tarea de la Iglesia consistía en crear los adecuados organismos pastorales dentro de estas masas de población en continuo aumento y movimiento, y no sólo en las nuevas naciones americanas, sino también en Europa; pues también aquí aparecían por doquier nuevas aglomeraciones humanas para las que no bastaban ya las antiguas instituciones, sobre todo en las grandes ciudades.

Hacia 1800 no había en absoluto ningún centro urbano que llegara al millón de habitantes. Las ciudades mayores eran entonces Londres, con algo menos de un millón, y París con quinientos cuarenta y siete mil habitantes. Hoy, repartidas en todo el mundo, hay unas cuarenta ciudades «millonarias», entre ellas unas cuantas de población predominantemente católica: en América, Buenos Aires, Río, Sao Paulo, Méjico, la Habana, Montreal; en Europa, Barcelona, Madrid, París, Viena, Varsovia, Budapest, Milán, Roma, Nápoles, a las que hay que añadir otras ciudades preponderantemente, si no del todo, católicas que se aproximan al millón, como Bruselas, Praga, Colonia, Munich. Han pasado modernamente a esta categoría otras localidades que a principios del siglo XIX tenían muy pocos habitantes católicos, y donde hoy existen comunidades de cientos de miles de miembros, como Londres, Berlín, pero especialmente en América: Nueva York, Filadelfia, Chicago. Boston, ciudadela un tiempo del puritanismo, hoy tiene setecientos mil habitantes, de los cuales tres cuartas partes son católicos.

No todo es sano en este crecimiento. Las ciudades se han desarrollado a costa de la población rural, que ha retrocedido casi en todas partes. Pero, sobre todo, este extraordinario incremento numérico no procede de un correspondiente aumento de la natalidad, sino que en gran parte es debido a la disminución del número de defunciones. Las ciencias médicas han obtenido auténticos triunfos a lo largo de todo el siglo XIX. El descubrimiento de los gérmenes patógenos y de los medios para combatirlos ha permitido sanear las ciudades, prevenir epidemias, introducir la higiene en la vida individual, disminuir la mortalidad infantil, hallar métodos curativos para enfermedades que antes eran mortales. Como resultado de todo ello, el promedio de vida se ha casi doblado en el siglo

pasado, lo cual constituye un acontecimiento de primer orden y de gran trascendencia en la historia de la cultura, pero que no deja también de tener sus lados obscuros. Muchos conflictos sociales, una gran parte del descontento y despecho dominantes en nuestra sociedad vienen menos del aumento numérico de la humanidad que del envejecimiento de la población.

No es misión de la Iglesia ocuparse de la higiene social y de los problemas demográficos. El Estado puede hasta cierto punto interesarse por un auge puramente numérico de su población, aunque sólo sea por consideraciones militares. Pero el concepto de «material humano» es completamente ajeno a la Iglesia. Los hombres no son, para ella, un medio para la consecución de un fin, sino objeto de su atención y tutela.

Incremento de la cura de almas.

Dado el continuo aumento de la población, la más importante tarea de la Iglesia es atender al paralelo desarrollo de su aparato pastoral. Ésta ha sido, en efecto, una de sus mayores preocupaciones en el curso del siglo XIX.

En Europa dicho desarrollo fue menos advertible, por cuanto el número de diócesis quedó casi invariable. Sólo en Inglaterra se organizó de nuevo la jerarquía. A las once diócesis creadas en 1850 se han ido añadiendo hasta 1924 siete más en Inglaterra (Leeds, Middlesborough 1878, Portsmouth 1882, Menevia 1898, Cardiff 1916, Brentwood 1917, Lancaster 1924) y en 1878 seis más para Escocia. En el continente europeo fueron muy pocas las diócesis importantes de nueva creación: en Italia, Livorno 1806, Cuneo 1817, Foggia 1855; en Francia, Laval 1855, Lourdes 1912, Lille 1913. En Alemania, por la nueva regulación hecha a principios del siglo XIX, fueron suprimidos los obispados de Chiemsee, Constanza y Worms, substituidos por los de Limburgo, Friburgo y Rottenburgo (1821). Un aumento en el número de diócesis no lo hubo hasta el siglo XX con la constitución de las de Meissen (1921), Aquisgrán y Berlín (1929). En Polonia se crearon varias nuevas diócesis después de la primera guerra mundial, a saber: Lodz (1920), Czestochova, Kattowitz, Lomza y Pinsk (1925).

En los escalones inferiores de la jerarquía, fueron, en cambio, muy numerosos los puestos de nueva fundación. Se crearon centenares de nuevas parroquias, especialmente en las grandes ciudades, que habían iniciado su rápido desarrollo, y en los distritos industriales. Puede afirmarse sin exageración que en el siglo XIX se edificaron más Iglesias parroquiales que en todos los siglos anteriores juntos. Estas construcciones, las más de las veces en estilo neogótico, y con frecuencia muy monumentales,

constituyen en muchas partes un rasgo característico del nuevo paisaje urbano.

Donde más impresionante fue el desarrollo experimentado por la cura de almas es en Norteamérica. Sirva como ejemplo la diócesis de Boston, que en el año 1844 abarcaba los estados de Massachusets, New Hampshire, Vermont y Maine, o sea, todo el ángulo nordeste de los Estados Unidos. En este extenso territorio había entonces treinta mil católicos, que disponían de treinta y dos iglesias servidas por veintiséis sacerdotes. Cien años más tarde la misma circunscripción estaba repartida en seis diócesis con un total de dos millones trescientos mil católicos, mil ciento cuarenta y cinco iglesias, dos mil setenta y seis sacerdotes seculares y ochocientos ocho regulares. La ciudad de Nueva York, con Brooklyn, tenía en 1800 una parroquia católica, hoy tiene cuatrocientas. La ciudad de Chicago, nacida a principios del siglo XIX, cuenta hoy con más de doscientas cincuenta parroquias católicas.

No hay que olvidar, con todo eso, que el número de sacerdotes no ha aumentado al mismo paso que la población católica. Contando en trescientos cuarenta mil el número total de sacerdotes de que dispone la Iglesia entera, dado un número de trescientos a cuatrocientos millones de fieles, corresponde apenas un sacerdote por mil fieles. La proporción es más favorable en muchas diócesis; así, por ejemplo, Westminster tiene un sacerdote por cuatrocientos veinte católicos, Baltimore uno por trescientos veinte. En cambio, hay países que sufren de una aguda escasez de sacerdotes, como el Brasil, que para más de treinta millones de católicos cuenta con menos de cinco mil sacerdotes. En los siglos XVI y XVII el número relativo de sacerdotes era mayor. Pero en los siglos XIX y XX se ha hecho mucho más intensa la labor encomendada a cada sacerdote individual. Antiguamente, una parte considerable del clero secular y regular no intervenía en absoluto, o intervenía apenas, en la cura de almas. Hoy, los clérigos que no son más que beneficiados o celebrantes han casi desaparecido, incluso en Europa. Las causas de este fenómeno deben buscarse no sólo en el mayor sentido de responsabilidad y celo por las almas que sin duda alguna posee el clero de nuestros días, sino también en los cambios sufridos por la Iglesia en su situación . económica.

Situación económica de la Iglesia en el siglo XIX.

La gran oleada de secularizaciones de fines del siglo XVIII y principios del XIX había tenido por efecto una profunda transformación de la base económica de la Iglesia en la mayor parte de los países de Europa. Hasta entonces la gran mayoría de las instituciones eclesiásticas tenían el carácter de fundaciones y se sostenían en buena parte con las rentas de su patrimonio inmobiliario. Se calcula que en Francia antes de la Revolución

una décima parte del suelo pertenecía a instituciones eclesiásticas. Al proceder a la secularización, en la mayoría de países, el Estado tomó a su cargo, cuando menos al principio, una parte de las cargas que pesaban sobre los bienes confiscados, o sea al menos el sustento del clero y la conservación de los edificios religiosos. El importe de estas obligaciones, fijado ya desde un principio con gran mezquindad, se redujo aún más a consecuencia de la devaluación monetaria efectuada en el curso del siglo XIX. Por consiguiente, la Iglesia tuvo que acudir en medida creciente a las aportaciones voluntarias de los fieles, y de un modo especial en los países donde los bienes de la Iglesia o habían desaparecido por completo o no habían existido nunca, como en Inglaterra y Norteamérica, y también en aquellos cuyos gobiernos se negaron a cumplir con sus obligaciones, como en muchos países sudamericanos sometidos antes al régimen español del patronato. Estas contribuciones voluntarias podían adoptar formas diversas, desde las pequeñas limosnas dominicales hasta las donaciones y legados. En los Estados Unidos la principal fuente de ingresos de las iglesias consistía en el alquiler de las sillas en las funciones religiosas. Aún hoy son las limosnas recogidas en los cepillos lo que subviene el enorme coste del ministerio pastoral y de la beneficencia parroquial en Norteamérica. Los estipendios por misas contribuyen también en todo el mundo a cubrir las necesidades del clero.

Desde el punto de vista patrimonial, la Iglesia había sufrido un gran empobrecimiento. Pero en las nuevas circunstancias disponía, en cambio, de mayores ingresos y un giro más activo. Es verdad que los cambios económicos sufridos no bastaron para introducir la centralización en las finanzas eclesiásticas, y cada una de las instituciones (diócesis, parroquias, escuelas, obras de beneficencia, asociaciones, conventos) siguieron siendo desde este punto de vista independientes unas de otras; pero no lo es menos que tanto los organismos centrales como las unidades económicas inferiores, al no estar vinculadas a sus respectivas fundaciones y patrimonios, ganaron en fluidez y, por tanto, en capacidad de rendimiento. Además, desde el momento en que vivían al día, estaban menos expuestas a los ataques exteriores. Los numerosos daños materiales sufridos en tantas partes durante todo el siglo XIX, pudieron ser reparados de un modo relativamente rápido y fácil.

Las órdenes religiosas en el siglo XIX

El rasgo más destacado de la vida eclesiástica en el siglo XIX acaso sea el extraordinario auge experimentado por las órdenes religiosas. En este aspecto el siglo XIX sólo admite comparación con el XIII, la época de las órdenes mendicantes, aunque ahora, en correspondencia con el general

desarrollo de la Iglesia, todas las cosas adquieren proporciones mucho mayores.

El espíritu antirreligioso de la era de la ilustración, las subversiones políticas y las secularizaciones habían inferido tales daños al estado religioso, que no sólo la Compañía de Jesús, oficialmente disuelta en 1773, sino casi todas las demás órdenes tuvieron que rehacer su vida, por decirlo así, a partir de cero. Muchas de ellas tuvieron que esperar hasta mucho después de mitad del siglo para volver a alcanzar el número de miembros que antes tenían.

Algunas quedaron tan decaídas que ni aún hoy han vuelto a su antiguo nivel, a pesar de haber aumentado en difusión. Los capuchinos tenían veintiséis mil ochocientos veintiséis miembros en 1782, once mil cuarenta y cinco en 1853, descendieron aún hasta setecientos cincuenta (1888) y sólo en estos últimos años han vuelto a llegar a los doce mil.

Los benedictinos, casi aniquilados por efecto de la supresión de los monasterios, reaparecen en 1802 en Hungría, en 1827 en Baviera (Metten), en 1833 en Francia (Solesmes), en 1846 en Australia, en 1847 en Norteamérica. Hacia mediados de siglo volvía a haber de mil quinientos a mil seiscientos benedictinos negros, que en 1900 habían aumentado hasta cinco mil doscientos cuarenta y cuatro. Hoy los benedictinos son casi diez mil. Es verdad que sus abadías, esparcidas por todo el mundo, son menos esplendorosas y ricas que en los tiempos antiguos, pero en poder de irradiación religiosa no tienen por qué temer la comparación con los mejores tiempos de la orden.

Los franciscanos, a mediados del siglo XIX, eran, con sus trece mil o catorce mil miembros, la orden masculina más importante, con gran diferencia de las demás, y en el entretanto han duplicado su número. Les fue muy provechosa la unión, efectuada en 1897, de las congregaciones hasta entonces independientes (observantes, alcantarinos, recoletos, etc.), para formar una unidad administrativa provista de unos estatutos comunes. También los dominicos han visto doblar el número de sus adeptos en estos últimos tiempos. Los lazaristas, que en la época revolucionaria se habían reducido a unos centenares, hoy pasan de los cuatro mil.

Los hermanos de las Escuelas Cristianas de san Juan Bautista de la Salle no pasaban de una treintena en 1803. En 1820 eran quinientos setenta, mil cuatrocientos veinte en 1830, seis mil seiscientos nueve en 1854, quince mil sesenta (sin novicios ni postulantes) en 1899. Luego sufrieron nuevos contratiempos con motivo de la expulsión en Francia de las órdenes enseñantes.

La Compañía de Jesús tenía en 1816, dos años después de su reconstitución, seiscientos setenta y cuatro miembros, cuatro mil seiscientos cincuenta y dos en 1846, doce mil setenta en 1886, quince mil ciento sesenta en 1900 (hoy treinta y un mil).

Un crecimiento constante y a veces muy rápido conocieron también las congregaciones fundadas en el siglo XIX, cuyo número es extraordinariamente grande, como las de los oblatos de la Inmaculada Concepción (1816), claretianos, padres blancos, padres del Espíritu santo, misioneros del Corazón de Jesús, misioneros de Steyl (1875), salvatorianos (1881). Los redentoristas, cuya fundación se remonta al siglo XVIII, eran tres mil quinientos ochenta en 1907 y seis mil doscientos cuarenta en 1933. El crecimiento más asombroso ha sido el de los salesianos de Don Bosco, fundados en 1859, que contaban con cuatro mil ciento treinta y siete miembros en 1907, nueve mil cuatrocientos quince en 1933, y hoy son más de quince mil. Actualmente, a los cien años escasos de su fundación, ocupan el tercer lugar de las órdenes religiosas en cuanto al número de miembros.

Más sorprendente todavía que el incremento de las órdenes masculinas en el siglo XIX lo es el de las femeninas. Con justicia podría llamársele el siglo de las monjas.

Las ursulinas eran tres mil en 1845, hoy trece mil. Las salesianas de la Visitación pasaron en el mismo espacio de tiempo de tres mil a ocho mil. Las hermanas de la caridad de san Vicente de Paúl eran en 1877 unas veinte mil, hoy son cerca de sesenta mil. Es casi incontable el número de congregaciones femeninas creadas en este siglo. Las damas del Sagrado Corazón, fundadas en 1800, cuentan hoy con más de siete mil hermanas; las hermanas del Buen Pastor, instituidas en 1829 en Angers, son hoy once mil; las misioneras franciscanas de María tenían en 1933 unos seis mil quinientos miembros, a pesar de no haber sido fundadas hasta 1877 en Bretaña.

A esta época corresponden también muchas fundaciones de institutos religiosos femeninos en España, que en breve tiempo vieron crecer el número de sus miembros pudiendo extender pronto su benéfico influjo en los campos de la enseñanza, de la asistencia social, del cuidado de los enfermos, de la adoración y el culto. Así, por ejemplo, las carmelitas de la caridad, fundadas en 1826 en Vich por Joaquina de Vedruna, y que son ya más de dos mil trescientas; o las adoratrices, esclavas del Santísimo Sacramento, fundadas en Madrid en 1845 por la Madre María Micaela del Santísimo Sacramento, canonizada en 1934, con más de mil quinientos miembros; en 1851, la beata María Soledad Torres Acosta (beatificada en 1950) fundó en Madrid las siervas de María, que son hoy día más de dos mil quinientas: casi dos mil son ya las hijas de María Inmaculada para el servicio doméstico, fundadas en 1876 por la beata Vicenta María López Vicuña (beatificada en 1950); en 1877 se fundan las esclavas del Sagrado Corazón (también más de dos mil actualmente); su fundadora Rafaela Porras y Ayllón fue beatificada en 1952. Y así podrían enumerarse otras

muchas congregaciones, como la de las hijas de Jesús, las hermanitas de los ancianos desamparados, las hermanas de la caridad de Santa Ana, etc.

En Alemania florecieron también muchos nuevos institutos: hermanas de las escuelas de los pobres, hermanas de los pobres de Jesús Niño, hermanas del amor cristiano, siervas de Cristo, hermanas de la Providencia, etc.

Muchas de las congregaciones femeninas alemanas se han propagado en Norteamérica; los Estados Unidos han resultado ser un terreno muy fértil en vocaciones femeninas. Actualmente operan en la Unión un total de más de ciento cincuenta mil religiosas. Una gran parte de los católicos norteamericanos, incluso los varones, recibe su instrucción en escuelas regentadas por monjas.

El desarrollo numérico de las órdenes, iniciado en el siglo XIX, ha proseguido con ímpetu aún mayor en el XX. En el primer tercio del siglo actual el número de religiosos en todo el mundo ha aumentado en más del doble.

Huelga decir que, en la vida de religión, no es el número de miembros lo decisivo. Una congregación pequeña puede cumplir a la perfección su fin fundacional y llevar a sus miembros a la perfección cristiana. Sin embargo, un intenso crecimiento exterior es casi siempre síntoma de energía interna, y en todo caso el número de las vocaciones religiosas nos da un patrón casi seguro para medir la vida religiosa de un país o de una época. En este sentido, en el siglo XIX los países que anduvieron largo tiempo en cabeza fueron Francia y Alemania, y luego también Bélgica y Holanda. Hoy el mayor porcentaje de vocaciones lo suministran los Estados Unidos y España.

A pesar de la aparente confusión creada por la gran abundancia de nuevas fundaciones, puede hablarse con toda propiedad de un tipo de orden característico del siglo XIX. Las nuevas congregaciones prosiguen la evolución que fue iniciada por los clérigos regulares del siglo XVI: la santificación del individuo se busca menos por los caminos del rigorismo ascético que por la total entrega a la labor, acentuando mucho la vida interior por medio de la oración mental, organización rígida y disciplinada, y generosidad en el servicio y el trabajo.

De los fundadores del siglo XIX, un gran número han sido ya canonizados: Antonio M.ª Claret, arzobispo de la Habana (f 1870), fundador de los claretianos; Miguel Garicoits (f 1863), fundador de los sacerdotes de Betharram; (beato) Pedro Julián Eymard (f 1868), fundador de los eucaristinos; Don Bosco (f 1888), fundador de los salesianos; Juana Antida Thouret (f 1826); Bartolomé Capitanio (f 1833); Juana Isabel Bichier des Ages (f 1828); Emilia de Rodat (f 1852); Joaquina Vedruna (f 1854), fundadora de las carmelitas de la caridad; Emilia de Vialar (f 1856); Sofía Barat (f 1865), fundadora de las religiosas del sagrado Corazón;

Eufrasia Pelletier (f 1868), fundadora de las buenas pastoras; Dominica Mazarello (f 1881), fundadora con Don Bosco de las hermanas de María Auxiliadora, rama femenina de los salesianos; finalmente Francisca Cabrini (f 1917 en Chicago), fundadora de una congregación para atender a los emigrantes italianos. Está además en trámite una serie de nuevas canonizaciones. Algunos se admiran de que hoy se canonicen tantas religiosas, pero ello no es sino un reflejo del extraordinario auge conocido por las congregaciones femeninas en el siglo XIX.

LA TEOLOGÍA

El siglo XIX no ha producido quizá ningún teólogo de gran talla, ningún santo Tomás de Aquino y ningún san Agustín. Enrique Newman (nac. en 1801, convertido en 1851, cardenal en 1879, f 1890), acaso la figura más grande de este siglo, es más filósofo que teólogo. En cambio se trabajó mucho y en serio. Expresada en cifras, la producción científica ha aumentado considerablemente desde mediados de siglo, sobre todo gracias a la aparición de revistas teológicas en casi todos los países de importancia, muchas de las cuales se han convertido, al correr de los años, en auténticas bibliotecas de Teología. La más antigua de las hoy existentes es *Tübinger Quartalschrift,* fundada en 1819. Aparecieron, además, publicaciones dirigidas a un público más extenso que muy a menudo trataban temas teológicos. Una de las primeras de esta categoría fue *Der Katholik* (Maguncia 1821); luego, *La Civiltà Cattolica* (Roma 1850), *Eludes* (París 1856), *Stimmen aus Maria Laach* (1871, hoy *Stimmen der Zeit)* y otras análogas en casi todos los países. Para el trabajo propiamente teológico se crearon numerosos centros, generalmente adscritos a una universidad: Tubinga, Munich, Maguncia, Bonn, Münster, Innsbruck, Friburgo de Suiza, Lovaina, París, Toulouse, Roma. En la esfera editorial alcanzaron una especial importancia casas católicas como Herder (Friburgo de Brisgovia), Pustet (Ratisbona), Bachem (Colonia), Benzinger (sobre todo en Norteamérica), Desclée (Malinas), Burns Oates (Londres) y las editoriales parisienses Lethielleux, Beauchesne, etc.

El trabajo teológico durante el siglo XIX movióse en el campo de la apologética, entendida ésta en su sentido más amplio, o sea que se ocupó sobre todo de los problemas que suelen llamarse «ideológicos» *(Weltanschauungsfragen),* aunque el teólogo católico evita este término, por los elementos de relativismo y subjetivismo que parece encerrar. Se trataba del antiquísimo problema de fe y ciencia, de revelación y razón, que en consonancia con el aumento de conocimientos en ambas esferas, no cesa de adoptar formas siempre nuevas. En Alemania el profesor de teología de Bonn, Jorge Hermes (f 1831), partiendo de Kant y rechazando la

escolástica, pretendió dar una demostración racional de los misterios de la fe. En Francia, los llamados tradicionalistas De Bonald (f 1840), Bautain, profesor en Estrasburgo (f 1867), Bonnetty (f 1879) buscaron la solución en el extremo opuesto, por cuanto, rechazando igualmente la escolástica, establecían una total separación entre conocimiento racional y conocimiento de fe y declaraban la imposibilidad de demostrar filosóficamente los fundamentos de ésta. Ambos sistemas fueron condenados por la Iglesia, el hermesianismo en 1835, el tradicionalismo en 1855. Caminos totalmente originales siguió el sacerdote italiano Rosmini (f 1855), hombre piadoso y fundador de una congregación de sacerdotes: según su sistema, el sujeto pensante colabora en cierto modo en la plasmación del conocimiento, tanto filosófico como teológico. También él era antiescolástico, aunque quizá sería más exacto decir que prescindía de la escolástica, y por medio de una arbitraria interpretación de la terminología de esta escuela llegó a formular algunas proposiciones insostenibles que después de su muerte fueron también censuradas (1887).

En el entretanto, se había iniciado un intenso movimiento de renovación de la filosofía escolástica, iniciado especialmente en las escuelas romanas, donde el dominico Zigliara (f 1893 siendo cardenal) y los jesuitas Perrone (f 1876), el tirolés Franzelin (f 1886 siendo cardenal), Liberatore (f 1892) y otros, restituyeron el conocimiento filosófico a su lugar debido dentro del sistema doctrinal de la teología. El jesuita José Kleutgen, de Dortmund (f 1883), que trabajaba también en Roma, fue el precursor del renacimiento escolástico en Alemania con sus obras *Theologie der Vorzeit* (1853) y *Philosophie der Vorzeit* (1860). En su encíclica *Aeterni Patris* (1879) León XIII señaló expresamente a santo Tomás como luz y guía del pensamiento católico. En el fundamental problema apologético arrojó abundante luz la definición del concilio Vaticano de que la razón natural puede conocer a Dios con seguridad partiendo de las criaturas.

Sin embargo, hacia fines de siglo se formó entre los teólogos una corriente muy ramificada, extendida sobre todo en Francia, Alemania, Italia e Inglaterra, que bajo la impresión producida por la Crítica bíblica no católica y la teoría de la evolución de los dogmas, volvió a dudar de que fueran realmente conciliables la fe y la razón e intentó hallar nuevas soluciones por el lado del inmanentismo kantiano. Los caudillos espirituales de esta orientación eran, en Francia, el crítico bíblico Alfredo Loisy, en Inglaterra el escritor apologético Jorge Tyrrell S.I., en Italia Rómulo Murri y más tarde Ernesto Buonaiuti. Los numerosos escritos de este grupo, realzados por una deslumbrante erudición y cuidadosamente redactados en un tono victoriosamente apologético, apenas despertaron la menor suspicacia en la mayoría de los católicos. El decreto *Lamentabili* de la congregación del Santo Oficio en 1907 y la subsiguiente encíclica

Pascendi operaron como una súbita revelación. En esta última Pío X hacía ver cómo todas estas tendencias, aparentemente diversas, surgían de una raíz común y se habían apartado ya considerablemente de las verdades fundamentales de la fe católica. Aplicó a la nueva herejía el nombre de «modernismo» y procedió con gran rigor contra sus representantes. Las apostasías fueron, empero, escasas. Tyrrell, expulsado de su orden, murió sin reconciliarse (1909), lo mismo que Buonaiuti (1946). Murri se retractó antes de su muerte (1944). Loisy (f 1940) se apartó totalmente de la fe católica. Pero no se llegó a la formación de una secta. Apenas hay otro caso en la historia eclesiástica en que una herejía haya sido extirpada de un modo tan rápido y radical.

Al margen de estos descarríos, que en el fondo sólo provocaban una excitación transitoria, la auténtica investigación teológica siguió avanzando por su camino propio. Donde mejores resultados se lograron fue en los campos de la historia eclesiástica, de la patrística y de la teología histórica. Aquí sí que los alemanes pueden reclamar un puesto de honor. Junto al desgraciado Döllinger aparecen nombres que son familiares a los historiadores de todos los países: Johann Adam Möhler (f 1838), Josef Hergenröther (f 1890 siendo cardenal), Karl Josef Hefele (f 1893), Franz X. Kraus (f 1901), Franz X. Funk (f 1907), Johannes Janssen (f 1891), Pius Gams OSB (f 1892), Heinrich Schrörs (f 1928), Ludwig Pastor (f 1928), Nikolaus Paulus (f 1930), Hartmann Grisar S.I. (f 1932), Albert Erhard (f 1940), Franz Josef Dölger (f 1940), Karl Bihlmeyer. Destacaron en el estudio de la escolástica Karl Werner (f Viena 1888), Heinrich Denifle OP (f 1905), Klemens Bäumker (f 1924), Franz Ehrle S.I. (f 1934 siendo cardenal), Martin Grabmann (f 1949). Entre los historiadores franceses descuellan el cardenal Pitra OSB (f 1889), Louis Duchesne (f 1922), Pierre Batiffol (f 1928); entre los belgas el bolandista Hippolyt Delehaye (f 1940); en Italia el cardenal Angelo Mai (f 1854), Luigi Tosti OSB (f 1897 en Monte Cassino), Achille Ratti (f 1939, papa Pío XI), Pio Franchi de Cavalieri.

En Roma, los descubrimientos y las insuperables publicaciones del seglar Juan B. de Rossi (f 1894) dieron lugar a un gran florecimiento de la arqueología cristiana. Los grandes hallazgos hechos en las catacumbas, como el descubrimiento de la cripta de los papas con los epitafios del siglo III (Ponciano, Fabiano, Cornelio, etc.), vinieron en el momento más oportuno, cuando la moderna manía de la hipercrítica histórica amenazaba con no dejar piedra sobre piedra de la historia del cristianismo primitivo. Gracias a ellos se restableció la confianza en las fuentes escritas. Los trabajos de De Rossi fueron continuados por Orazio Marucchi, Josef Wilpert, Anton de Waal, Johannes Peter Kirsch, Paul Styger, Enrico Josi. La ciencia bíblica vio abrirse ante sí un extenso campo: su cometido consistía en elaborar e incorporar los grandes logros de la filología, la

crítica textual y la arqueología oriental, y al propio tiempo oponer un dique a los disolventes efectos de la crítica no católica. También aquí el lugar de honor fue para los investigadores alemanes: Paul Schanz (f 1905), Johannes Belser (f 1916), los jesuitas Cornely (f 1908) y Knabenbauer (f 1912), y los miembros del Pontificio Instituto Bíblico, fundado en Roma en 1909, Leopold Fonck (f 1930) y Augustin Merck (f 1945). En Francia Vigouroux editó el *Dictionnaire de la Bible* (París 1891). Abrió nuevos rumbos en este campo el dominico francés Lagrange (f 1938), fundador del Instituto Bíblico de San Esteban, en Jerusalén.

Los progresos realizados en el campo histórico fueron beneficiosos a la teología especulativa. Las pruebas basadas en la Escritura y la tradición aumentaron no sólo en número sino en fuerza demostrativa. Se hizo más clara la distinción entre lo que es seguro y lo que es hipotético. Además de los neoescolásticos ya citados, entre los teólogos sistemáticos del siglo XIX destacaron los siguientes: los dogmáticos Mathias Josef Scheeben (f 1888), Josef Pohle (f 1922), Christian Pesch (f 1925), Louis Billot (f 1931), los moralistas Antonio Ballerini (f 1881), Augustus Lehmkuhl (f 1918), Hieronymus Noldin (f 1922).

La educación del clero.

Una especial atención se prestó en el siglo XIX a la formación de los aspirantes al sacerdocio, cuyo número fue en rápido aumento desde la mitad del siglo. Los problemas educativos y de organización de la enseñanza ocupaban en todas partes el primer plano. Esa general preocupación era una herencia del tiempo de la ilustración, y la Iglesia tuvo que sostener una constante batalla contra el afán intervencionista y reglamentador de los estados, que se hacía sentir de un modo especial en el campo pedagógico; por otra parte, pudo también aprovecharse de los grandes progresos conseguidos en éste y de las mejoras introducidas en la organización de las escuelas, que sin duda alguna figuran entre lo más valioso que la ilustración produjo. Durante las turbulencias de la revolución y de las secularizaciones, la mayor parte de los seminarios eclesiásticos desaparecieron y tuvieron que ser establecidos de nuevo. Hoy casi todas las diócesis de alguna importancia tienen los suyos; cuando las circunscripciones son demasiado pequeñas para sostener sus propias instituciones de enseñanza, como ocurre en Irlanda y sobre todo en Italia, se establecen seminarios regionales.

Las exigencias puestas en la preparación científica de los candidatos al sacerdocio y en la del profesorado fueron en constante aumento en el curso del siglo pasado. El reglamento de estudios impuesto en 1931 por Pío XI *(Deus Scientìarum Dominus)* va muy lejos en esta dirección. Un gran número de profesores de teología reciben su preparación en la propia

Roma, donde casi cada nación posee su propio colegio. Los estudiantes reciben los grados académicos en la universidad Gregoriana, en la universidad de Letrán, en el «Angelicum» de los dominicos o en las escuelas especiales de ciencia bíblica, teología oriental, arqueología, música eclesiástica.

La enseñanza de la religión.

Desde mucho tiempo atrás existían en los distintos países catecismos, es decir, breves resúmenes de la doctrina católica en forma de preguntas y respuestas para la instrucción religiosa de niños y adultos, así en Alemania el muy difundido de san Pedro Canisio (publicado por primera vez en 1555) y en Italia el catecismo de san Roberto Belarmino (1598). Pero no habían sido concebidos como libros de texto escolares, sino sólo para la enseñanza en la propia iglesia. La enseñanza de la religión como materia escolar es una conquista del siglo XIX. Como un precursor en este sentido puede nombrarse al silesiano Ignacio Felbiger, canónigo de San Agustín (f 1788), que la emperatriz María Teresa llamó a Austria, donde entre otras cosas compuso un catecismo destinado a las escuelas de la monarquía austriaca (1777). En Alemania trabajó en el mismo sentido el sacerdote y pedagogo Overberg (f 1826). Como herencia de la pedagogía ilustrada, advertíase en la catequesis el afán de apartarse lo más posible de la teología escolástica; así se ve todavía en el catecismo publicado en 1842 por el profesor de Tubinga Hirscher. El jesuita Josef Deharbe inició la reacción en 1847, volviéndose a acercar a la escolástica. Sus catecismos, traducidos también a otras lenguas, dominaron el campo durante largo tiempo, hasta que en estos últimos años han sido substituidos por textos que intentan adaptarse más a la capacidad de asimilación de los niños. Todos estos esfuerzos son un índice elocuente del profundo interés que en el siglo XIX se sentía por dar a los niños una sólida preparación religiosa. Enseñar el catecismo, que en siglos anteriores era considerado como una obra de humildad, pasó a ser una ocupación honrosa. En las contiendas políticas que tuvo que sostener la Iglesia y en la conclusión de los distintos concordatos, uno de los puntos más importantes solía ser el derecho de la Iglesia a que en las escuelas se diera enseñanza religiosa.

La formación religiosa del pueblo.

Es asimismo innegable que la formación religiosa del pueblo católico durante el siglo XIX ha sufrido un general aumento de nivel. Es éste un trabajo pastoral que, por su propia naturaleza, no llega nunca a una conclusión, pues cada generación debe ser educada de nuevo. Además, no todo consiste en la inculcación teórica de las verdades de la fe, por

indispensable que ésta sea. El católico no solo necesita conocer sus verdades salvíficas, sino que debe familiarizarse, además, con la vida de la Iglesia, con sus instituciones, con sus vicisitudes. En cuanto a este polifacético *training* católico, hoy pueden presentarse como modelo a imitar los católicos de los Estados Unidos, gracias a su admirable organización escolar. Un gran papel en este sentido desempeña también la *prensa* católica, menos quizá los grandes diarios políticos que las revistas, semanarios, hojas y diocesanas parroquiales, cuya influencia no por más callada deja de ser más profunda.

Asociaciones.

Las asociaciones religiosas tienen un origen muy antiguo, como que se remontan a las órdenes terceras del siglo XIII y a las hermandades de los últimos tiempos medievales. Pero la forma que actualmente presentan, no la recibieron hasta el siglo pasado. El ingente aumento demográfico y la correspondiente multiplicación de las tareas pastorales, de una parte, y la expoliación de la Iglesia por efecto de las secularizaciones, de otra, trajeron consigo la necesidad de agenciarse recursos pecuniarios por medio de colectas privadas. Así es como surgieron las innumerables asociaciones para sostener todas las ramas de la cura de almas, y en primer término la de las misiones. La asociación misional de Lyon, fundada en 1822 por Paulina Jaricot, constituyó durante todo el siglo XIX la base económica de las misiones. Desde 1922 su organismo directivo radica en Roma. Se le adhirieron luego la asociación de San Francisco Xavier (Aquisgrán, 1841), la de la Infancia de Jesús, fundada en París en 1843, muy difundida más tarde entre los niños alemanes, la asociación misionera de mujeres y doncellas alemanas (1893), la asociación de San Pedro Claver, para las misiones del África (1894) y una gran cantidad de sociedades en todos los países que con sus aportaciones sostienen sus propias misiones o instituciones misionales. La recaudación total de limosnas para las misiones, compuesta en general de aportaciones individuales muy pequeñas, fue calculada en 1913 entre dieciséis y veinte millones de marcos.

Asociaciones destinadas a recaudar fondos para fines especiales fueron en Alemania la asociación de San Carlos Borromeo, fundada en Bonn en 1845 para la difusión de la buena prensa, la asociación de San Bonifacio (Paderborn, 1849), para la cura de almas en la diáspora, la de San Rafael, para emigrantes (1871), la asociación Görres, para el fomento de la ciencia católica y apoyo a los científicos católicos (1876). Naturalmente que tales sociedades no se limitan a ser empresas financieras, sino que al propio tiempo fomentan en sus miembros el interés por las grandes tareas de la Iglesia y les da ocasión de poner en práctica sus

convicciones cristianas. Tal es el caso, de un modo especial, de las numerosas asociaciones benéficas, en las que la colaboración de los miembros es más importante que sus aportaciones monetarias. Ejemplares son, en este sentido, las Conferencias de san Vicente de Paúl, fundadas en. París por Federico Ozanam en 1833, y difundidas luego por todo el orbe católico. Las asociaciones e institutos benéficos constituyeron las más de las veces ligas o federaciones diocesanas. Para toda Alemania se creó el *Caritasverband,* con sede en Friburgo (Lorenz Werthmann, 1897). La Iglesia defiende su derecho a ejercer la beneficencia incluso contra la tendencia del Estado moderno a absorber todas las actividades asistenciales. Pero la Iglesia ejercita la caridad porque es esencial al cristianismo la práctica del amor al prójimo, no por fines de propaganda y mucho menos por temor a perder adeptos o para evitar movimientos subversivos.

Los congresos católicos que anualmente se celebran en Alemania, se remontan a una asociación fundada en 1848 por Franz Adam Lenning en Maguncia. Tales congresos, que han sido imitados en muchos países, han contribuido en gran manera a fortalecer entre los fieles los sentimientos de comunidad y solidaridad.

Las primeras asociaciones de estudiantes católicos nacieron en Alemania en las universidades de Bonn (Bavaria, 1844), Breslau (Winfridia, 1849) y Munich (Renania, 1851). Las tres grandes federaciones (CV, KV y UV) en 1913 reunían ciento cincuenta y dos asociaciones con seis mil novecientos cinco estudiantes. Prescindiendo de algunas facetas menos luminosas, estas asociaciones sirvieron para contrarrestar la atmósfera generalmente incrédula que prevalecía en las escuelas superiores, reforzando el sentimiento católico del honor, que a menudo tanto deja que desear entre las clases intelectuales. Una prueba de la importancia que consiguieron, es que fueron imitadas con éxito en muchos países no alemanes.

Para la cristianización de la clase obrera fueron muy eficaces las asociaciones de trabajadores fundadas en 1849 por el clérigo de Colonia Adolf Kolping. En el año 1905 agrupaban setenta y dos mil obreros y mantenían más de trescientos cuarenta y siete albergues.

Cada país tiene sus asociaciones y sus tipos propios de organización. En Norteamérica en cada parroquia hay la *Holy Name Society* para varones. Las mujeres pertenecen a la *Sodality of our Lady* o a la *Congregation of Mary,* la juventud estudiante a la congregación *(Sodality)* mariana o a la *Students Mission Crusade.* Una organización muy eficaz es la de los caballeros de Colón (KC), imitada de las logias masónicas, incluso con sus ceremonias secretas y ritos de iniciación, aunque por lo demás no teme la publicidad, ni mucho menos. Organizaciones especiales son, entre otras, la *National Catholic Rural Life,* extendida sobre todo en el Middle-west, para

apoyar la labor pastoral en el campo, que resulta muy difícil en Estados Unidos; las *Labour Schools,* escuelas nocturnas para trabajadores, los *Catholic Workers Groups.* Las escuelas, especialmente en los grandes *Colleges* y universidades católicas, disponen casi todas ellas de su propia organización de *supporters.* El norteamericano siente menos que el alemán la necesidad de agrupar todas las organizaciones en secretariados generales y organismos superiores. Existe, sin embargo, en Washington la *National Catholic Welfare Conference* (NCWC) para atender a los asuntos generales de organización.

En Francia abundan mucho las asociaciones católicas *(oeuvres),* aparte de que algunas de las organizaciones extendidas hoy por todo el mundo, como las conferencias de san Vicente de Paúl y las grandes asociaciones misionales, tuvieron su origen en Francia.

LOS SANTOS DEL SIGLO XIX

Las canonizaciones decretadas por la Iglesia no deben considerarse como una especie de distribución de premios, que puedan servir de criterio para decidir estadísticamente en qué país y en qué momento ha florecido más la vida religiosa. El tribunal de canonizaciones, que desde el siglo XVI es la Sagrada congregación de ritos, es totalmente imparcial e independiente en sus juicios; sin embargo, la elección de los candidatos depende de muchos factores, algunos de carácter fortuito. El tribunal no va en busca de candidatos, sino que sólo sentencia sobre los que le son propuestos. Así ocurre que los países en los que es muy vivo el interés por las canonizaciones, por ejemplo Italia, pueden presentar un gran número de nuevos santos, sin que ello autorice a atribuir al país en cuestión un porcentaje especialmente alto de santidad. Por otra parte, la duración de los procesos es tan larga, a veces de siglos, que de la lista de los procesos terminados no puede deducirse ningún juicio concluyente sobre un determinado período.

De todos modos, en las canonizaciones se refleja, siquiera en sus grandes rasgos, el decurso de la historia eclesiástica. No es ningún azar que España tenga tantos santos en el siglo XVI, Francia en el XVII, que Alemania los pueda presentar en tal abundancia durante toda la Edad Media y que después de la Reforma tuviera que aguardar hasta el siglo XIX para volver a ver hijos suyos elevados a los altares.

Francia tuvo en el siglo XIX, sobre todo en su primera mitad, un contingente extraordinariamente numeroso de santas religiosas. Un importante número de ellas han sido ya canonizadas: además de las fundadoras de órdenes ya mencionadas, la hermana del Sagrado Corazón, Filipina Duchesne (f 1852, en Nueva Orleáns), la hermana de la Caridad,

Catalina Labouré (f 1876), la joven vidente de Lourdes, Bernadette Soubirous (f en religión 1878), y la más joven de todas, la célebre carmelita de veinticuatro años, Teresa del Niño Jesús. Entre los santos varones, el más conocido es el Cura de Ars, junto a Lyon, san Juan Bautista Vianney (f 1859). Los santos italianos son menos numerosos, pero en cambio poseen una personalidad muy destacada. El Piamonte, antes de precipitarse en la política antirreligiosa, presenta una constelación de tres santos: Cottolengo, uno de los grandes propulsores de la caridad moderna (f 1842), Don Bosco, el incomparable educador y fundador (f 1888), y su maestro y confesor Cafasso (f 1860, canonizado en 1947). Es un nuevo san Luis Gonzaga el santo pasionista Gabriel Possenti (f 1862). Entre los misioneros italianos destaca el beato Justino de Jacobis, vicario apostólico en Abisinia (f 1860), y entre las mujeres dos fundadoras de órdenes, la beata Magdalena de Canossa (f 1835) y santa Francisca Cabrini (f 1917 en Chicago), así como la santa criada Gema Galgani de Lucca (f 1903). Una personalidad interesante es la del beato Contardo Ferrini (f 1902), profesor en la universidad de Pavía, que ganó fama internacional por sus obras sobre la historia del derecho romano.

Los países de lengua alemana han dado a la Iglesia dos santos, uno a principios del siglo XIX, san Clemente Hofbauer (f 1825 en Viena), que puede ser considerado como segundo fundador de los redentoristas, y otro al final, san Conrado de Parzham, lego capuchino (f 1894 en Altötting). Están iniciados otros procesos de canonización, como el de Francisca Schervier (f 1876 en Aquisgrán), fundadora de las hermanas pobres de san Francisco, Catalina Kaspar (f 1898), fundadora de las hermanas de Dernbach, María Droste zu Vischering (f 1899 en Portugal, con las hermanas del Buen Pastor) y últimamente el del hermano benedictino de Einsiedeln, Meinrado Eugster (f 1925).

Han de pasar todavía algunos decenios hasta que todo el material (si se nos permite la expresión) de las canonizaciones decimonónicas haya sido estudiado lo suficiente para advertir sus rasgos comunes y generales. Lo que desde ahora puede decirse es que en el siglo XIX los tipos de santos son más numerosos y polifacéticos. No en el sentido de que, como a veces se oye, la «piedad conventual» haya perdido su lugar de honor y junto a ella, o en substitución de ella, haya aparecido una nueva piedad laica. Tal cosa no es posible en la Iglesia, pues los consejos evangélicos serán siempre la norma para todo ideal de santidad. Como tantas otras veces, lo que ha ocurrido no es una ruptura o la apertura de un nuevo camino de espiritualidad, sino un desarrollo más rico del mismo ideal en distintas condiciones de vida.

Así puede decirse que en la época moderna la gente joven ha recibido un tipo propio de santidad y de acción pastoral. El niño en edad de primera comunión, el monaguillo de las grandes ciudades, el congregante

de las escuelas medias, el *Neudeutsche,* el *Scout de France,* el «jocista» (JOC = Juventud Obrera Católica), el *college-boy* americano, se han convertido en tipos bien definidos, representados a menudo por individualidades magníficas. En edades ya más maduras, la muchacha que trabaja, la maestra, la asistente en las obras parroquiales, el hermano de San Vicente de Paúl que inició sus actividades en este campo ya en edad universitaria, el periodista, político y gobernante católicos. No pretendemos decir que todos estos tipos hayan surgido en el siglo XX. El médico, el profesor, el artista católico son tipos que se remontan muy lejos, y no hablemos del campesino y del artesano católicos. Un tipo nuevo y más frecuente de lo que suele creerse es el del obrero industrial santo. Justamente se ha iniciado ya el proceso de canonización del obrero irlandés Matt Talbot, fallecido en 1925.

XVII LOS TIEMPOS ACTUALES.

LOS PAÍSES DE MISIÓN

El siglo XX

La época que va desde 1914, fecha del comienzo de la primera guerra mundial, hasta el momento presente, es aún demasiado corta para que pueda ser considerada como un período histórico con substantividad propia. Pero sí puede constituir la introducción a un nuevo período, del mismo modo que las revoluciones y guerras de 1789 a 1814 sirvieron de pórtico al siglo XIX.

Lo que desde ahora puede afirmarse con grandes visos de probabilidad, es que Europa ha perdido su papel conductor del mundo. La primera guerra mundial todavía empezó como una lucha entre las potencias europeas para disputarse la supremacía mundial, pero al terminar, Europa entera estaba agotada, y la segunda guerra ha demostrado que Europa no es ya más que una presa cuya posesión se disputarán en el futuro América y Asia.

La Iglesia se enfrenta con esta tremenda crisis, incomparablemente mejor preparada que cuando tuvo que afrontar la subversión politicosocial iniciada con la Revolución francesa. Es verdad que el gigantesco aniquilamiento de vidas humanas y bienes materiales efectuado por las dos guerras mundiales con sus secuelas y fenómenos concomitantes, infirió también pérdidas enormes a la Iglesia. Pero su armazón interior, en lo que hoy puede advertirse, no ha sufrido el menor menoscabo. La Iglesia no está en situación de tener que empezar de nuevo. Es el único organismo social del mundo que ha quedado inalterado después de las catástrofes que sin interrupción se han sucedido en estos últimos treinta años. Es éste un hecho que comprueban con asombro sus propios enemigos, los cuales, por lo demás, no han disminuido, sino más bien aumentado. En lo que afecta a la Iglesia, la *evolución política* en los distintos países no se distingue, en su carácter general, de la ocurrida en el siglo XIX. Desde el punto de vista de la Iglesia, los gobiernos han seguido con su mismo movimiento pendular entre *Kulturkampf,*

modus vivendi, concordato y nueva ruptura. Entre tanto, la labor pastoral sigue ejerciéndose por lo común sin sensibles estorbos.

Los cambios ocurridos en el mapa político después de la primera guerra mundial no fueron del todo desfavorables a la Iglesia. Aunque el catolicismo alemán quedó muy debilitado a consecuencia de la pérdida de territorios con mayoría católica, Alsacia-Lorena, Prusia occidental, Posen, Alta Silesia, por otra parte la constitución de Weimar del 11 de agosto de 1919 no le resultaba desventajosa. La partición de la monarquía austrohúngara en tres estados independientes, junto con la incorporación de importantes territorios a las naciones vecinas, supuso la desaparición, de una gran potencia que, nominalmente al menos, era católica. Sin embargo, los tres nuevos estados, Austria, Hungría, Checoslovaquia, eran predominantemente católicos, así como las naciones vecinas Italia y Polonia, que se enriquecieron a costa de la antigua monarquía. Transilvania, un país religiosamente mixto con numerosa población católica, pasó a Rumania, con la que se firmó un concordato en 1929. Los eslavos del sur católicos, eslovenos, croatas, eslavonios y bosnios, se incorporaron a Servia formando con ella el reino de Yugoslavia, y durante un tiempo gozaron de una relativa tranquilidad en el aspecto religioso, aunque no se concertó ningún concordato.

Polonia, que en 1930 contaba con treinta y un millones de habitantes, de los cuales casi veinte millones eran católicos y tres millones y medio rutenos unidos, podía casi considerarse una gran potencia católica. El concordato fue firmado en 1925. También Lituania, con sus dos millones doscientos mil, era en su mayor parte católica (concordato en 1927).

La independencia de Irlanda (1921) significó también la aparición de un nuevo estado católico, aunque hay razones para dudar de que la Iglesia saliera ganando con ello. Con la pérdida de Irlanda quedó muy debilitada la posición política del catolicismo inglés, y los católicos irlandeses, que hasta entonces habían representado un importante papel en el mundo anglosajón, cayeron en una especie de voluntario aislamiento.

El tratado de Letrán.

Entre las dos guerras mundiales, el acontecimiento más importante en el campo de la política eclesiástica fue la reconciliación del estado italiano con la Santa Sede. El deseo de reconciliarse, en el fondo, lo habían sentido ambas partes desde 1870. En el campo eclesiástico se daba ya por descontado que el restablecimiento del Estado Pontificio no era ni posible ni deseable. De todos modos había que encontrar una solución que no implicara para el papa caer en una situación análoga a la que había ocupado frente a Francia en los tiempos de Aviñón.

Desde 1922 gobernaba en Italia Benito Mussolini en calidad de primer ministro y *duce* del partido fascista. Aunque personalmente indiferente en materia religiosa, estaba obsesionado por la idea de hacer de Italia una gran potencia, y deseaba eliminar la «cuestión romana» que era como una herida abierta en el cuerpo de la nación. Después de difíciles negociaciones, el 11 de febrero de 1929 entró en vigor el tratado llamado de Letrán, por haberse firmado en el palacio papal de este nombre. Lo subscribieron Mussolini, como primer ministro de Italia, y el cardenal Gasparri como secretario de Estado Pontificio. El papa renunciaba a toda pretensión territorial sobre sus antiguos estados. Italia reconocía la zona del Vaticano con la basílica de San Pedro como estado soberano con representación diplomática, derecho a emitir pasaportes, sellos y moneda. Una serie de edificios e institutos papales esparcidos en la ciudad de Roma recibieron el derecho de extraterritorialidad en grados diversos. Italia pagó una indemnización global de mil setecientos cincuenta millones de liras. Al propio tiempo se concertaba un concordato sobre la situación de la Iglesia en Italia, condición impuesta por el papa para la firma del tratado.

Si han sido favorables o desfavorables las consecuencias del tratado de Letrán, sólo podrá decirlo, basándose en la experiencia, la historia futura. Lo que de momento estamos en situación desdecir, es que no se ve qué otra cosa podía hacer Pío XI. La desdichada cuestión romana debía ser eliminada de una vez para siempre. Por otra parte, lo que el papa obtuvo en el año 1929 fue un mínimo: en el fondo, poco más de lo que le ofrecía la ley de garantías de 1871, tan enérgicamente rechazada en aquella fecha por Pío IX. En aquel momento importaba levantar la más enérgica protesta contra la expoliación de que se había hecho víctima a la Iglesia.

Pero de nada sirve protestar eternamente. Lo que la Iglesia necesita es la independencia del papa con respecto a cualquier poder político, y esto es lo que garantizaba el tratado de Letrán. Había quienes hubieran preferido una garantía internacional. Italia la rechazó, y Pío XI hizo bien en prescindir de ella. No sólo porque una garantía internacional, prestada verbigracia por la Sociedad de Naciones, hubiera traído consigo una especie de tutela como la que existió en tiempo de la Liga Santa, sino sobre todo porque su valor era nulo. Mientras Italia siga por el camino del derecho, el papa no necesita la garantía de ninguna otra potencia; y si el derecho es conculcado, de nada sirven las garantías.

Persecuciones.

Las matanzas masivas de armenios perpetradas a finales del siglo XIX se reanudaron en 1908 y culminaron en 1915-1918. De una población de dos millones, se exterminó un tercio y fue deportado otro tercio, que en gran parte murió por hambre y privaciones de todo orden. A esta

persecución cruenta sufrida por las comunidades de fieles de una de las más antiguas iglesias cristianas, siguió al poco tiempo la que, con diversas y variadas alternativas, se desencadenó (después de la revolución de noviembre de 1917) en la región nacida URSS, donde la iglesia ortodoxa rusa fue implacablemente diezmada y en grado, si cabe mayor, sufrió idéntico destino la iglesia de Ucrania, cuna del cristianismo en los países eslavos.

En México, adquirió caracteres de creciente violencia la persecución de los católicos, iniciada bajo el mandato presidencial de Carranza (1915-1920) que culminó en múltiples atentados y expoliaciones bajo la presidencia de Plutarco Elias Calles (1924-1928), sin alcanzar una pacificación definitiva hasta 1934, al institucionalizarse el partido de la revolución (PNR).

En España, proclamada la república en 1931, se inició un agitado período parlamentario con disturbios y atentados callejeros, que desembocaron en un pronunciamiento militar y una cruenta guerra civil (1936-1939), cuyo balance arrojó una ingente cifra de víctimas por ambos bandos, con graves daños para la Iglesia.

Desgraciadamente el clima de violencia y los enfrentamientos en el orden social, no menos que el religioso, no cesan de producir víctimas en el continente americano, especialmente en el sur y centro (Nicaragua, Salvador, etc.).

El nacionalsocialismo en Alemania.

Una persecución de índole especial fue la que desencadenó en Alemania el nacionalsocialismo. El movimiento nacionalsocialista había sido en un principio saludado con alborozo por muchos católicos, porque no veían en él peligro alguno para la religión, sino sólo un contrapeso al partido socialdemócrata, que desde el final de la guerra venía ejerciendo la hegemonía. Y en efecto sólo poco a poco fue el nacionalsocialismo adquiriendo el carácter de una ideología filosófica y, al fin, casi el de una religión. Diversos elementos se aunaron para dar lugar a este proceso: la singular propaganda que desde el fin de la guerra había emprendido el general Ludendorff contra «judíos, jesuitas y masones», luego los ataques pseudocientíficos y sobre todo pseudohistóricos de Rosenberg, procedentes de la literatura anticristiana del siglo pasado, las teorías antropológicas sobre las razas, convenientemente desfiguradas para encajar con la ideología nacionalsocialista, y las doctrinas geopolíticas de Haushofer. El suelo propicio para el desarrollo de estos gérmenes lo proporcionó el profundo resentimiento dejado en extensas capas de la población por la paz de Versalles y sus funestas secuelas. Esto era justamente lo que hacía delicada la posición de los católicos. Muchos creían que les sería posible

aprobar, en parte siquiera, la política del nacionalsocialismo con tal que rechazasen su ideología. La prohibición dictada por los obispos de formar parte del partido, acarreó graves conflictos de conciencia.

La crisis económica iniciada en 1930 y la subsiguiente miseria y exasperación de las masas fueron causa de que el partido nacionalsocialista, convertido en partido de los descontentos, experimentara un gigantesco crecimiento. Las grandes potencias extranjeras no advirtieron el peligro. El 30 de enero de 1933 el presidente del Reich Hindenburg nombró canciller a Adolfo Hitler, y en las siguientes elecciones al Reichstag el partido obtuvo el 44 % de todos los votos. Como el nuevo gobierno declaró inmediatamente su propósito de conservar la paz religiosa, e incluso concertó un concordato con la Santa Sede con fecha de 20 de julio de 1933, los obispos no pudieron hacer otra cosa que levantar su prohibición.

Más tarde se ha formulado a menudo la pregunta de cómo fue que Pío XI y su secretario de Estado Pacelli, estando como estaban perfectamente informados de la situación en Alemania, pudieron resolverse a firmar un concordato, que el gobierno consideraba sólo como una jugada política, sin la menor intención de respetarlo. De seguro que no le fue fácil a Pío XI decidirse a dar este paso. Pero el papa no puede rechazar un tratado por el solo peligro de que luego sea conculcado. Lo que no podía consentir es que el gobierno pudiera decir: nosotros hemos alargado la mano, ofreciendo la paz, pero el papa no la ha aceptado. Además, en aquel momento había una cierta posibilidad de que, una vez llegado al poder, el partido nacionalsocialista tomara una actitud más respetuosa con el derecho; la cosa no era en sí muy verosímil, pero, después de todo, la constitución seguía en vigor y el jefe del Estado, con el que el papa concluyó el concordato, era Hindenburg y no Hitler. Las demás potencias concertaron más tarde tratados con Hitler, cuando la constitución estaba ya abrogada, y no existía la menor perspectiva de que se restableciera la normalidad jurídica. Empezó entonces para la Iglesia alemana una época preñada de dificultades. La forzada disolución del partido del Centro apenas podía ya perjudicar en nada, pues el Reichstag no desempeñaba el menor papel. Pero es que además fueron disueltas o «coordinadas» casi todas las organizaciones y asociaciones católicas, lo cual supuso cuantiosas pérdidas patrimoniales. Se cerraron conventos, y muchos clérigos, bajo las más distintas acusaciones o aun sin ellas, fueron encarcelados o confinados en campos de concentración. No es pequeño el número de sacerdotes ejecutados o simplemente asesinados en el período comprendido entre 1933 y 1945. Se ejercía un severo control sobre la predicación y la enseñanza religiosa y no se vacilaba en proceder a base de las declaraciones de los propios niños. Las revistas y hojas parroquiales católicas que podían aún publicarse, debían acoger en sus páginas artículos del partido sin poder declarar que eran de inserción forzosa. En las escuelas se prescribían textos

antirreligiosos. La prensa del partido, que todo lo inundaba, publicaba sátiras blasfemas, como la tristemente célebre del «Cuerpo negro». Abiertamente se invitaba a la gente a separarse de la Iglesia, a menudo ejerciendo una intensa presión moral. Para destruir el prestigio de sacerdotes y religiosos, se organizaron los llamados procesos de moralidad a los que se daba la mayor publicidad posible. Es profundamente lamentable que se hallaran juristas prestos a coadyuvar en estas monstruosidades, en un país como Alemania que tan orgullosa podía estar antes de su intachable cuerpo judicial.

Particularmente doloroso era para los católicos alemanes la opinión difundida en el extranjero, incluso en países católicos, de que en Alemania la Iglesia no sufría ninguna persecución. Alemania estaba totalmente cerrada al exterior. Sólo pasaban la frontera noticias censuradas. Incluso en el interior era difícil hacerse una idea justa de lo que realmente ocurría. No sólo se vejaba y se encarcelaba a católicos, sino también a protestantes, judíos y comunistas en gran número. Podía tenerse la impresión de que el partido dominante se aplicaba a deshacerse de todos los elementos desafectos, y por procedimientos duros, es cierto, pero actuando de un modo imparcial y equitativo, sin estar movido por un odio especial contra la religión o la Iglesia. En los casos particularmente escandalosos, se acudía al manido recurso de explicarlos por una lamentable extralimitación de funcionarios subordinados. En este aspecto, la encíclica *Mit brennender Sorge* del 14 de marzo de 1937, operó como una revelación. En ella hablaba el papa de «maquinaciones que desde un principio no persiguen otro objeto que una lucha de exterminio», de «mil formas de opresión religiosa organizada», de «inauditos conflictos de conciencia en que incurren los fieles cristianos», de «tergiversación, escamoteo, desvirtuamiento, conculcación de tratados». Sobre la exhortación a salir de la Iglesia, dice: «Entre los portavoces hay algunos que utilizan su representación oficial para despertar la creencia de que esta separación de la Iglesia y la consiguiente infidelidad hacia Cristo, nuestro rey, significa una forma particularmente convincente de demostrar la adhesión al actual Estado. Con medidas veladas o francas de coacción e intimidación, con la amenaza de desventajas económicas, profesionales, civiles y de otra índole se ejerce sobre la fidelidad de los católicos a su fe, y en especial sobre la de ciertas clases de funcionarios católicos, una presión que es tan contraria al derecho como atentatoria a la dignidad humana.»

En conjunto, la actitud de los católicos sólo merece admiración. Las grandes masas de la población católica resistieron sin desfallecer. Como en las persecuciones cristianas del Imperio romano, la firmeza demostrada no debe juzgarse sólo por el número de los que llegaron hasta el martirio de sangre, aunque éstos no escasearon tampoco. En el extranjero se oye a veces preguntar por qué los católicos, y especialmente los obispos, no se

defendieron con mayor energía. ¿Cómo podían hacerlo, empero? En un país erizado de armas, la resistencia violenta no tenía la menor perspectiva de éxito, es más, hubiera sido criminal. Una vía jurídica no existía en absoluto. Los numerosos escritos y protestas de las autoridades eclesiásticas desaparecían las más veces en las oficinas, sin que nadie se dignara contestarlas. En lo que se refiere particularmente a los obispos, tenían que contar con que cada paso que dieran sería contestado con represalias contra el clero y la población. Hasta el obispo más animoso lo pensará dos veces, antes de poner en juego, con un gesto heroico pero estéril, los bienes, la libertad y acaso la vida de sus fieles. Como en todas las persecuciones auténticas, no quedaba otro recurso que el de resistir, conservar lo que pudiera ser conservado, y esperar que la tormenta no durara demasiado.

Amenazas en Oriente.

Casi al mismo tiempo que la encíclica de Pío XI contra el nacionalsocialismo apareció la dirigida contra el comunismo. En ella el papa denunciaba y condenaba tanto el ateísmo teórico del bolchevismo, como la política antirreligiosa del sistema comunista, que en Rusia había dado lugar a sangrientas persecuciones contra los cristianos.

La esfera de influencia del comunismo obtuvo una amenazadora expansión como consecuencia de la segunda guerra mundial y de la victoria conseguida por Mao Tse-tung en la China continental.

En su alocución de Navidad del año 1952, el papa Pío XII describía la situación en los graves términos siguientes:

«Las conciencias sufren, además, hoy día otras opresiones. Así, por ejemplo, donde se les imponen a los padres, contra sus convicciones y su voluntad, los educadores de sus hijos; o cuando se hace depender el acceso al trabajo o al lugar del trabajo de la afiliación a determinados partidos o a organizaciones que proceden del mercado del trabajo. Semejantes discriminaciones son síntomas de una idea inexacta de la función propia de las organizaciones sindicales y de su fin propio, a saber, la tutela de los intereses del obrero asalariado en el seno de la sociedad actual, transformada cada vez más en anónima y colectivista. En efecto, ¿cuál es la meta esencial de los sindicatos, sino afirmar prácticamente que el hombre es el sujeto y no el objeto de las relaciones sociales, proteger al individuo contra la irresponsabilidad colectiva de propietarios anónimos y representar a la persona del trabajador ante el que tiende a considerarlo solamente como fuerza productiva a un determinado precio? ¿Cómo, pues, podrían ellos encontrar normal que la defensa de los derechos personales del trabajador esté cada vez más en manos de una colectividad anónima, que obra mediante organizaciones gigantescas de carácter monopolizador? El

trabajador, herido así en sus derechos personales, tendrá que sentir como especialmente penosa la opresión de su libertad y de su conciencia al sentirse cogido entre las ruedas de una gigantesca máquina social.

»E1 que encontrase infundada esta Nuestra solicitud por la verdadera libertad, al referirnos, como lo hacemos, a la parte del mundo que suele llamarse mundo libre, debería considerar que también en él, primero la guerra propiamente dicha, luego la guerra fría, han conducido forzosamente las relaciones sociales en una dirección que inevitablemente restringe el ejercicio de la libertad misma, al paso que en la otra parte del mundo esta tendencia se ha desarrollado plenamente hasta sus últimas consecuencias.

»En vastas regiones, donde el peso del poder absoluto doblega almas y cuerpos, la Iglesia es la primera en sufrir por ello agudo dolor. Sus hijos son víctimas de una permanente persecución, directa o indirecta, abierta o solapada. Cristiandades o comunidades antiguas, conocidas por el ardor de su fe, por la gloria de sus santos y de sus santas, por el esplendor de sus obras de ciencia teológica y de arte cristiano y, sobre todo, por la difusión de la caridad y de la cultura en medio del pueblo, se ven próximas a la ruina de su externa grandeza. Cristiandades recientes — viña del Señor rica en promesas, regada por el sudor y por la sangre de nuevos apóstoles — mantenidas por las oraciones y los sacrificios de todo el mundo católico, han sido repentinamente sacudidas por el mismo huracán que descuaja a su paso, sin compasión, la añosa encina y el tierno retoño.

»¿Qué quedará de estas cristiandades, antiguas y recientes, cuando venga el "fin de las tribulaciones", que Nos incesantemente imploramos?»

Nuevos enfoques.

Coincidiendo con la muerte de Pío XII y el acceso al pontificado de Juan XXIII, es decir, en los años sesenta, la vida de la Iglesia cobra nuevas orientaciones. Consolidado su lugar en el concierto internacional de las naciones, la Iglesia va a afrontar, quizá menos amedrentada, unos problemas propiamente pastorales. Es la etapa que prepara inmediatamente el concilio Vaticano II y subsigue su clausura, y que viene caracterizada por el lema del *aggiornamento.*

Si los años de preparación y celebración del concilio Vaticano n fueron de particular efervescencia en la vida de la Iglesia, los que siguieron a la celebración del concilio no fueron precisamente de placidez. La Iglesia, en efecto, se enfrentará al reto del proceso de secularización, al problema de la necesaria inculturación del evangelio en las distintas partes del mundo, a las desavenencias en el seno de distintas Iglesias locales divididas en sectores conservadores y progresistas, al surgimiento de nuevas y distintas corrientes teológicas, etc. Son años de gran vitalidad intraeclesial,

pero también de fuertes tensiones, difíciles de afrontar por parte de la jerarquía.

Nuevos problemas.

También durante estos años, a nivel internacional las tensiones han sido frecuentes. Una vez que la llamada «guerra fría» dejó de acaparar la atención del mundo, otros enfrentamientos y problemas han venido sucediéndose y acumulándose vertiginosamente. Tras lo que se podría llamar la «explosión africana», poniendo fin, en gran parte, a la situación colonial de este continente, se han sucedido los dramáticos acontecimientos de la guerra de Vietnam, con sus repercusiones en los países vecinos, la interminable situación bélica en Irlanda del Norte, las continuas tensiones en Oriente Medio (guerras árabe-israelíes, conflictos en Jordania, Siria y Líbano), la difícil situación de Iberoamérica, sujeta en parte a regímenes dictatoriales con sus réplicas revolucionarias, situaciones represivas y acciones guerrilleras. En la vieja Europa, el mayo francés del 68 replantea los principios de convivencia, no sólo a escala nacional...

Y todo esto ha venido acompañado de una fuerte crisis económica en occidente, agravada por la terrible crisis energética (límites y encarecimiento del petróleo, problema de la energía nuclear) y la tremenda realidad del hambre en los países del tercer mundo.

La Iglesia no ha permanecido insensible, y aunque las preocupaciones intraeclesiales embargaban su atención, siempre mantuvo una política en favor de la paz (v. pág. 514-516).

LOS PAPAS A PARTIR DE 1914

Benedicto XV (1914-1922).

Cuando murió Pío X en agosto de 1914, Italia era aún neutral, por lo que hasta los cardenales de los países beligerantes pudieron asistir al conclave. Fue elegido Giacomo Della Chiesa, con el nombre de Benedicto XV. Había sido subsecretario de Estado bajo León XIII, luego arzobispo de Bolonia y cardenal desde poco tiempo atrás.

Resultaba extraordinariamente difícil para el papa mantener la rigurosa neutralidad que su cargo le imponía pues las dos partes beligerantes estaban convencidas de la justicia de su causa y les molestaba que el papa no se declarara por ellos. Saltaba a la vista, por otro lado, que era justamente la. neutralidad lo que más había de favorecer el prestigio político del papado. Inglaterra y Holanda, que hasta entonces no habían estado representadas en el Vaticano, enviaron embajadores en 1914. La

cosa no dejó de preocupar a Italia. Pocos días antes de su entrada en la guerra, Italia se hizo prometer por sus aliados en el convenio secreto de Londres del 26 de abril de 1915, que el papa no tendría entrada en las futuras negociaciones de paz.

El 1.° de agosto de 1917 Benedicto XV envió una nota diplomática a todas las potencias beligerantes exhortándolas a una paz de compromiso. Los gobiernos o no contestaron la nota, o la contestaron con una negativa. En vista de lo cual el papa se esforzó para atenuar al menos los sufrimientos provocados por la guerra, y aquí sí que consiguió importantes resultados.

En la vida interior de la Iglesia el nombre de Benedicto XV va unido a la creación de nuevas congregaciones de cardenales, una para los estudios en seminarios y universidades (1915) y otra para las Iglesias de rito oriental (1917). También llevó a término la gran obra de su predecesor, la codificación de todo el derecho canónico, con la publicación del *Codex Iuris Canonici* (1917). Los especialistas de todo el mundo estimaron el nuevo código como una obra maestra en el campo legislativo.

Benedicto XV no era una personalidad brillante como León XIII, sino un carácter noble y muy templado, además de muy inteligente y totalmente abnegado. La Iglesia no hubiera podido elegir mejor jefe para pasar los duros años de la guerra mundial y las crisis no menos penosas que la siguieron. De salud siempre débil, murió inesperadamente el 22 de enero de 1922.

Pío XI (1922-1939).

Después de casi un siglo de estar la Silla de san Pedro ocupada por hombres de tan extraordinario valor, podía parecer dudoso que una vez más pudiera encontrarse una personalidad realmente grande para ejercer este cargo, el más alto de la tierra. Algunos pensaban en Gasparri, el verdadero creador del nuevo código, que había sido secretario de Estado bajo Benedicto XV; otros pensaban en Merry del Val, el secretario de Estado de Pío X, pero que tenía muchos enemigos. Al fin fue elegido un *homo novus,* Achule Ratti, desde hacía poco arzobispo de Milán y cardenal. Como hombre de ciencia no era, empero, Ratti ningún *homo novus.* En Milán había sido prefecto de la biblioteca Ambrosiana, más tarde lo había sido en Roma de la Vaticana, estaba en correspondencia con muchos eruditos, conocía muchos países extranjeros y hablaba corrientemente el alemán.

Pío XI tenía mucho de los grandes papas reformistas del siglo XVI: su vitalidad y capacidad de trabajo, su amplitud de visión, y también su afición a construir. Cuando las finanzas de la Santa Sede se vieron más aliviadas gracias al tratado con Italia, emprendió una total restauración del conjunto del palacio Vaticano, que bien lo necesitaba, creó la pinacoteca

Vaticana y erigió una serie de edificios utilitarios en la Ciudad del Vaticano, entre ellos la emisora de radio y varios institutos en Roma. Para sus colaboradores inmediatos no era un superior de trato cómodo, pues exigía mucho de todo el mundo, pero sabía también inspirar confianza. Su secretario de Estado durante la primera mitad de su pontificado fue Gasparri, y desde 1930 Pacelli, del que esperaba que fuera su sucesor.

Para la gran obra de la reconciliación con Italia era Pío XI el hombre más indicado, pues podía tratar de igual a igual a aquel genial hombre de acción que fue Mussolini, sin que éste pudiera intimidarle. Cuando en 1938 Hitler hizo un viaje a Roma, recibido por Mussolini con pompa real, sin ir a visitar al papa. Pío XI se retiró a su villa de Castelgandolfo e hizo cerrar los museos del Vaticano.

Entre las numerosas encíclicas de Pío XI destacan la referente a la moral matrimonial *(Casti connubii,* 1930) y la relativa al orden social *(Quadragesimo anno,* 1931), enlazada con la encíclica *Rerum novarum* de León XIII, aparecida cuarenta años antes. No tuvieron en cambio el resultado apetecido sus esfuerzos acerca de la Acción Católica, que él concebía como un instrumento para una más enérgica y completa organización del apostolado laico. En muchos países no italianos, donde los seglares católicos pecaban casi de un exceso de organización, la Acción Católica fue entendida como una especie de organismo central simultáneamente ramificado en grupos diocesanos y parroquiales, lo que no sólo significaba una perturbación para muchas grandes corporaciones ya existentes sino que produjo además una mayor vinculación a la jerarquía de las organizaciones seglares, en lugar de crear el deseado apostolado laico. Además del año santo normal de 1925, Pío XI hizo celebrar dos jubileos extraordinarios, en 1929 y en 1933, de los cuales el último sobre todo atrajo a Roma Una cantidad jamás vista de peregrinos. A Pío XI le gustaban las grandes solemnidades y se preocupaba de que se celebraran con la mayor dignidad posible. Pero no ambicionaba la popularidad. Entre el pueblo romano fue acaso menos popular que muchos de sus antecesores, pero era en cambio muy respetado. Esto se vio con ocasión de su fallecimiento. Durante varios días estuvo la gente (un millón de personas) desfilando ante el cadáver expuesto en la basílica de San Pedro, y los cinco mil soldados facilitados por el gobierno italiano apenas bastaban para mantener el orden en la gran plaza.

Pío XII (1939-1958).

Al conclave pudieron asistir todos los cardenales vivientes, cosa que nunca había ocurrido hasta entonces. Ya en el tercer escrutinio fue elegido el cardenal Eugenio Pacelli, secretario de Estado bajo el anterior pontífice. El resultado de la elección respondió a lo que todo el mundo esperaba. Pío

XII conocía personalmente a casi todos los principales gobernantes, había estado en Estados Unidos y Sudamérica, hablaba muchas lenguas, entre ellas el alemán casi sin acento extranjero. A los romanos les llenaba de alborozo ver de nuevo, después de largo tiempo, a un hijo de la Ciudad Eterna entronizado en la Silla de san Pedro.

El papa, en cambio, no tenía ningún motivo para alborozarse.

Seis meses apenas después de su elección estalló la segunda guerra mundial, largo tiempo temida. Pío XII no había dejado sin probar nada que pudiera evitar la guerra. Su propuesta de celebrar una conferencia internacional para solventar las cuestiones en litigio (mayo 1939) resultó impracticable; fallaron sus esfuerzos de mediar, junto con el gobierno inglés, entre Alemania y Polonia. Quedó también sin efecto su llamamiento a la paz de 24 de agosto de 1939, en el que advertía: «Nada se pierde con la paz, con la guerra puede perderse todo.» Una vez más intentó el papa en conjunción con los Estados Unidos, impedir al menos que Italia entrara en la guerra al lado de Alemania. Pero también aquí fueron vanos sus esfuerzos, a pesar de haber empeñado en ellos su autoridad personal.

Para llevar la guerra a un rápido final, Pío XII llegó hasta hacer de intermediario entre la resistencia militar alemana y el gobierno inglés, a fines de 1939 y comienzos de 1940. Condición previa era que en Alemania fuera derrocada la dictadura; no sólo los dos bandos se comunicaban a través del Vaticano, sino que el papa salió personalmente fiador de la seriedad de la resistencia alemana y, a la vez, de la sinceridad de las promesas británicas. Pero este plan se vino abajo en febrero de 1940, cuando el comandante supremo del ejército alemán, el mariscal von Brauchitsch, retiró su colaboración.

La situación del papa, a consecuencia de los tratados de Letrán, era más ventajosa que en la guerra anterior. Entonces, al entrar en la guerra, Italia había obligado a salir de Roma a los representantes de las potencias enemigas en el Vaticano. Ahora el cuerpo diplomático pudo quedarse en sus puestos, sólo que los representantes de las potencias en guerra con Italia tuvieron que trasladarse a la ciudad del Vaticano. El presidente de los Estados Unidos, que no tenía embajador junto a la Santa Sede, nombró a un representante personal. Aunque el Vaticano era objeto de cuidadosa vigilancia, la soberanía del papa no fue conculcada, aparte de algunas intromisiones. El Pontífice disponía además de medios más eficaces que en tiempo de Benedicto XV, la radio sobre todo, para mantenerse en contacto con toda la cristiandad.

Pío XII se sirvió sobre todo de sus grandes mensajes de navidad para, reanudando el hilo de las ideas que habían guiado a Benedicto XV en su labor en pro de la paz durante la primera guerra mundial, exhortar a los Estados beligerantes a que convinieran en una paz justa y equitativa, «que no tomara por base la cuestión de la culpabilidad ni la exigencia de una

reparación completa; por otra parte, debía incluir la devolución de todos los territorios conquistados y ocupados militarmente; finalmente, ninguna nación debe imponer a otra sacrificios de derechos y recursos que ella misma consideraría intolerables si le fueran impuestos».

En julio de 1943 Mussolini fue derribado. En septiembre el gobierno italiano concertó un armisticio con los aliados. El rey salió de Roma, y después de un breve tiroteo las tropas alemanas ocuparon la ciudad. Pero tampoco entonces se emprendió ninguna acción en serio contra el papa, aparte de algunos inútiles intentos de destruir con bombas la emisora vaticana. No se sabe hasta dónde llegaban los planes del alto mando alemán. En todo caso, el papa estaba decidido a permanecer en Roma. Por vía diplomática se esforzó en disuadir a los aliados de bombardear Roma, aunque la ciudad era un hormiguero de tropas alemanas; consiguió en efecto, que la ciudad propiamente dicha fuera respetada, si bien los suburbios tuvieron que soportar algunos intensos bombardeos aéreos. Cuando finalmente los aliados entraron en Roma en junio de 1944, la agradecida población tributó al papa las más entusiastas ovaciones.

Durante toda la guerra no se cansó el papa de exhortar a los combatientes, por vía diplomática y también por radio, a que observaran una conducta humana. Cuando los alemanes ocuparon casi toda Europa, advirtió repetidas veces la conveniencia de no tratar con excesiva dureza a los países sometidos. Esta preocupación destaca sobre todo en las cartas de Pío XII a los obispos alemanes, a casi todos los cuales conocía personalmente desde los días de su nunciatura en Berlín; estas cartas han sido publicadas posteriormente. Lo que en todo ello estaba en juego era, según sus propias palabras, «no sólo valores exclusivamente cristianos y católicos, sino también las últimas bases morales de la existencia y de la dignidad humanas, la ley natural dictada por Dios». Ya durante la guerra, y aún más después de su muerte, le fue reprochado al papa su supuesto «silencio». En realidad había intentado en cuanto era posible protestar contra las numerosas violaciones de derecho y crueldades inhumanas que se cometieron en el curso de la contienda. Si no hizo más fue, como dijo el 13 de mayo de 1940 al embajador italiano, por temor de que «empeoraríamos aún la situación de aquellos desdichados (los polacos), si nos decidiéramos a hablar claramente». Durante la ocupación de Roma por los alemanes hallaron refugio en edificios eclesiásticos más de 5000 judíos, cuya vida no podía el papa poner en peligro con una protesta abierta. La lucha que en su propia conciencia sostenía, resalta claramente en la carta dirigida a los obispos alemanes: «... resulta a menudo dolorosamente difícil decidir qué es lo que más conviene: la reserva y un silencio cauteloso, o un hablar franco y una acción vigorosa» (3 de marzo de 1944).

El papa organizó en el Vaticano una serie de obras asistenciales, entre ellas una oficina para la búsqueda de prisioneros, que pudo dar

noticias del paradero de ocho millones de desaparecidos. Sobre todo desde la entrada de los aliados en Roma afluyeron donativos de todas partes, especialmente de América y de España, gracias a los cuales los trenes y convoyes de camiones papales, llenos de víveres y prendas de vestir, rodaban incesantemente por toda Italia y mucho más allá.

Durante la guerra no hubo, naturalmente, las habituales peregrinaciones a Roma, pero en cierto modo fueron substituidas por los cientos de miles de soldados que pasaron por la ciudad y aprovecharon su breve estancia en ella para ir a ver al papa: primero los alemanes, luego soldados aliados de todas las partes del mundo. El papa concedía audiencias sin parar, dejando de lado todo ceremonial y hablando con la gente en todas las lenguas. La mayoría de los visitantes no eran católicos, y muchos procedían de regiones en las que prevalecían todavía los más obscuros prejuicios contra todo lo que fuera católico. La impresión que producía la llana amabilidad del jefe supremo de la Iglesia era siempre profundísima.

Mientras duraron las hostilidades, el papa no nombró ningún cardenal. En febrero de 1946 creó treinta y dos de una vez, entre ellos los obispos de La Habana, Lima, Santiago de Chile, Rosario (Argentina), São Paulo (Brasil), Utrecht, Lorenzo Marques (África portuguesa), Pekín, Sydney, Toronto (Canadá), y cuatro norteamericanos. Pero también la vencida Alemania recibió tres nuevos cardenales: Frings de Colonia, Preysing de Berlín y Galen de Münster, aunque este último murió a las pocas semanas. Recién salido el mundo de una guerra tan devastadora, estos nombramientos fueron una elocuente demostración del carácter universal de la Iglesia.

Tanto más sorprendente resulta, dadas las cualidades de este papa, y la conducta por él observada, la violenta campaña anticlerical desencadenada en Italia inmediatamente después de terminada la guerra: en todas las esquinas de Roma se repartían hojas llenas de las más soeces injurias y caricaturas contra el papa y el clero.

La campaña desencadenada, pocos años después de su muerte, contra la memoria de Pío XII, al que se acusaba de falta de valor, de callar cobardemente, de secreta inclinación hacia el nacionalsocialismo y de resentimiento contra el comunismo, no fue sino una tardía repetición de las denuncias que inmediatamente después de la guerra se levantaron contra el papado en todos los países comunistas. La verdad es que, aun después de declarada la guerra a Rusia, el papa se había abstenido adrede de decir nada que pudiera ni de lejos entenderse como una admisión de que la guerra fuera una amada contra el comunismo o una guerra santa.

Atendiendo a un deseo largo tiempo acariciado por amplio círculos católicos, Pío XII se resolvió a definir el dogma de la asunción de María. La celebración litúrgica, el 15 de agosto, de este misterio de la fe puede

seguirse en la Iglesia griega hasta el siglo VI, y en la occidental hasta el VII. En la teología esta doctrina no había sido nunca discutida. Sin embargo, la definición fue precedida de un amplio y profundo estudio teológico, y de una consulta extendida a todos los obispos. La única dificultad consistía en la conveniencia de evitar que la definición pareciera incluir también las leyendas, muy antiguas por lo demás, relativas al tránsito de la Virgen. Una vez concluida toda la labor preparatoria, el 1.° de noviembre de 1950 proclamó el papa, en presencia de una inmensa multitud de peregrinos procedentes de todas las partes del mundo, la antigua doctrina que ahora pasaba a ser dogma de fe.

Pío XII dio los primeros pasos para una nueva ordenación general del breviario y del misal romano. A personal sugerencia suya se debe la nueva versión latina del salterio. Una nueva ordenación del ayuno eucarístico, acomodada al ritmo actual de vida, fue consecuencia forzosa del decreto de Pío X acerca de la frecuencia de la comunión.

De entre sus muchas encíclicas, tiene particular importancia la *Mediator Dei* (1947), carta magna del movimiento litúrgico y corrección de algunas desviaciones del mismo. Acaso son aún más importantes los principios filosófico-sociales, contenidos en sus numerosos discursos y radiomensajes (21 tomos), con los que, apoyándose en el derecho natural, quiso poner un dique a las pretensiones de precipitados reformadores respecto al socialismo del estado, limitación de la propiedad privada y excesivas exigencias en el contrato de trabajo.

Hasta los últimos días de su vida, Pío XII defendió infatigablemente la dignidad humana y el derecho de los oprimidos. Hacia el final de su pontificado, la amenaza a la Iglesia y a la paz por parte del comunismo mundial ateo motivó una solemne condenación de éste (1949) que no ahorró, sin embargo, los más duros sufrimientos a obispos, sacerdotes y fieles y hasta en algunos estados, brotes de dolorosas escisiones.

Aunque durante las hostilidades el régimen estalinista suspendió, por motivos tácticos, su lucha activa contra el cristianismo, la Iglesia católica quedó excluida de esta tregua. Al extenderse hacia occidente el dominio ruso, la iglesia ortodoxa fue utilizada y coordinada como un oportuno y condescendiente instrumento para la propaganda política. Las Iglesias uniatas de Ucrania occidental de Eslovaquia y de Rumania fueron separadas a la fuerza de Roma e incorporadas a la iglesia ortodoxa. En los Estados bálticos, violentamente anexionados por Rusia, la población católica fue reducida a una fracción de lo que antes era por medio de deportaciones y otras brutalidades. En los países del bloque oriental situados dentro de la zona de influencia rusa, o temporalmente adscritos a ella (Polonia, Checoslovaquia, Hungría, Rumania, Bulgaria, Yugoslavia) hubo numerosas persecuciones en masa, detenciones de obispos y sacerdotes, disolución de conventos y escuelas católicas. En 1954 la mitad de los

obispos y unos 2000 sacerdotes polacos estaban en la cárcel; no menos encarnizada era la persecución en otros países. Además cesaron totalmente las relaciones diplomáticas de estos Estados con la Santa Sede.

Huelga decir que también en la zona comunista de Alemania el fin último de la política religiosa era la liquidación total de la religión y de la Iglesia. Sin embargo, en atención a la situación conjunta de Alemania, los comunistas no creyeron conveniente acudir aquí a medidas demasiado drásticas. Con tanto mayor empeño se prosiguió en la escuela, en la universidad y en el ejército la educación del pueblo en el ateísmo — sin abstenerse de medidas violentas —, de modo que el peso mayor de esta opresión cargaba sobre los laicos y especialmente en las familias.

Pío XII murió el 9 de octubre de 1958 en Castelgandolfo. Su muerte demostró hasta qué punto había logrado el papa ganarse la estima y veneración de todo el mundo. El duelo fue aquellos días universal. La ciudad de Roma, que veneraba particularmente al papa como su «salvador», recibió al gran difunto en una manifestación de duelo sin par en la historia.

Juan XXIII (1958-1963).

Cincuenta y dos cardenales se reunieron para el conclave. Dos murieron todavía sede vacante. Dos no pudieron acudir a Roma: El cardenal José Mindszenty que, liberado de la prisión comunista por la revolución de Hungría en 1956, vivía refugiado en la embajada norteamericana de Budapest, y el cardenal Luis Stepinac, que tras años de cautividad, estaba internado en su pueblo natal croata, Krasic, y tenía que temer que, de abandonar el país, no podría volver más a Yugoslavia. Fue elegido el hasta entonces patriarca de Venecia, cardenal Angelo Giuseppe Roncalli, que tomó el nombre de Juan XXIII. Anteriormente había sido visitador apostólico en Bulgaria, delegado apostólico en Turquía y Grecia y, después de la segunda guerra mundial, nuncio apostólico en Francia. Le precedía la fama no sólo de prudente diplomático, sino también de bondadoso pastor de almas.

Como ningún otra papa, Juan XXIII se consagró inmediatamente a sus tareas de obispo de Roma. Rompiendo todas las formas del protocolo vigente, hizo frecuentes salidas del Vaticano, hasta el punto de participar durante la cuaresma en la liturgia de las varias iglesias estacionales, y visitar colegios, hospitales y cárceles. Las visitas del papa a las parroquias suburbanas se hicieron habituales durante su pontificado.

El 25 de enero de 1959, Juan XXIII anunciaba la convocación de un concilio ecuménico y de un sínodo diocesano de Roma, así como la reforma del derecho canónico. El anuncio del concilio Vaticano II despertó vivo interés en todas las partes del mundo y suscitó vivas discusiones entre

las comunidades o iglesias separadas de Roma. Juan XXIII señaló en posteriores alocuciones como misión capital del concilio la renovación o «puesta al día» *(aggiornamento)* de la Iglesia católica, como primer paso para la futura unificación de toda la cristiandad.

El sínodo romano, el primero en la historia de aquella diócesis, se celebró a fines de enero de 1960. El sínodo trató de aplicar a la Roma cosmopolita las experiencias pastorales hechas en diversas partes de la Iglesia universal y consideró como medio esencial para la renovación de la vida religiosa de la ciudad eterna el remozamiento e intensificación de la vida sacerdotal.

El concilio Vaticano II, de que trataremos en la página 508s y sigs., inauguró sus tareas el 11 de octubre de 1962. La Comisión para la reforma del derecho canónico quedó constituida en Roma el 29 de marzo de 1963.

Ya en sus primeras creaciones de cardenales, rebasó Juan XXIII el número máximo tradicional de 70 cardenales. Esta ampliación del colegio cardenalicio perseguía dos fines. En primer lugar, por el nombramiento de numerosos cardenales de curia, el papa fue distribuyendo las tareas administrativas y de gobierno de la sede apostólica sobre el mayor número de personas posible, siendo de notar que los nuevos nombramientos afectaron a cardenales no italianos en medida hasta entonces desconocida. En segundo lugar, la ampliación hizo posible una representación más proporcionada de toda la Iglesia dentro del sacro colegio. Así Juan XXIII elevó por vez primera al cardenalato a obispos de Méjico, Uruguay, Japón, Filipinas y también a un obispo africano. Por voluntad del papa, los cardenales no residentes en Roma han de participar más intensamente que hasta ahora en el gobierno de la Iglesia universal. En lo sucesivo, en sus estancias en Roma, han de asistir a las sesiones de las congregaciones a que pertenezcan.

La creación de un Secretariado para la unión de los cristianos y la elevación del nuevo organismo a la categoría de Comisión conciliar (1960) pusieron de relieve la sincera preocupación del papa por el problema ecuménico. La labor desarrollada por este Secretariado en un breve lapso de tiempo constituye uno de los más indiscutibles timbres de gloria de su pontificado.

Son nueve las cartas encíclicas escritas por Juan XXIII: sobre el sacerdocio, con ocasión del centenario de la muerte de san Juan Bautista Vianney *(Sacerdotii nostri primordia,* 1-8-1959); sobre el santo rosario *(Grata recordatio,* 26-9-1959); sobre la situación de la Iglesia en países de misión *(Princeps pastorum,* 28-11-1959); sobre la devoción a la preciosísima sangre *(Inde a primis,* 2-6-1960); sobre el centenario de san León Magno *(Aeterna Dei sapientia,* 11-11-1961); sobre el futuro concilio *(Poenitentiam agere,* 1-7-1962); sobre la verdad, la unidad y la paz promovidas con espíritu de caridad *(Ad Petri cathedram,* 29-6-1959); sobre

la doctrina social de la Iglesia *(Mater et magistra,* 25-5-1961) y sobre la paz entre los pueblos *(Pacem in terris,* 11-4-1963). De estas cartas, las tres que mencionamos en último lugar fueron dirigidas al mundo entero; la *Pacem in terris,* escrita pocas semanas antes de su muerte, el papa la publicó con la cabecera tradicional, añadiendo al final: «a todos los hombres de buena voluntad».

Esta generosa abertura del pontífice explica sin duda el eco enorme que tuvo su llamada dentro de la Iglesia y fuera de ella. Lejos de ser un «papa de transición» como algunos observadores habían pronosticado a raíz de su elección para ocupar el solio pontificio, Juan XXIII, en su breve pontificado, habrá impreso una profunda huella en la vida de la Iglesia. Los escritos emanados de su supremo magisterio, de modo especial sus dos encíclicas *Mater et Maestra* y *Pacem in terris,* figurarán entre los grandes documentos de la Iglesia de nuestro siglo. Pero es, sobre todo, la personalidad limpiamente evangélica de Juan XXIII, y su cristiana sencillez lo que le conquistaron el respeto y el amor de todos los hombres sin diferencia de raza o religión, que manifestaron de modo realmente impresionante el dolor que produjo su santa muerte ocurrida el 3 de junio de 1963. Se ha dicho de él que vino a señalar caminos: con su velocidad y brevedad de flecha, que dice: «Por ahí», aunque luego el transitar todo el camino y el llegar hasta ahí sea operación que quede encomendada a la metódica tarea de los que vengan detrás.

Pablo VI (1963-1978)

Para suceder a Juan XXIII fue elegido, el 21 de junio de 1963, en el tercer escrutinio de un conclave que duró un solo día, el arzobispo de Milán, Giovanni Battista Montini (* 1897). Asistieron al conclave ochenta cardenales (dejaron de acudir Mindszenty, de Budapest y La Torre, de Quito). El nuevo pontífice había trabajado en la Secretaría de Estado junto a Pío XII hasta 1954, como substituto y, más tarde, prosecretario de Estado. En el año indicado es promovido arzobispo de Milán e inicia una incansable acción pastoral que se prolonga a lo largo de ocho años. Al ser elegido papa, adoptó el nombre de Pablo VI. Inmediatamente declaró que pensaba continuar y llevar a buen fin el concilio que la muerte de Juan XXIII había interrumpido; en 1965, después de cuatro densas sesiones el Vaticano II quedó clausurado.

Produjeron una sensación mundial los viajes al extranjero emprendidos por Pablo VI, los primeros que hacía un pontífice desde la visita que en 1804 hizo Pío VII a París para la coronación de Napoleón I. El primer viaje —anunciado a la terminación de la segunda sesión del concilio— fue a Tierra Santa, en 1964, donde se entrevistó con el patriarca ecuménico de la Iglesia ortodoxa, Atenágoras, e intercambió con él el

ósculo de hermano. A últimos del mismo año asistió al congreso eucarístico de Bombay. En 1965 habló ante la asamblea general de las Naciones Unidas en Nueva York. Un proyectado viaje al santuario polaco de Czestochowa, para clausurar la celebración del milenario de la evangelización de Polonia, fue impedido por la oposición del gobierno de aquel país. En el cincuentenario de las apariciones de Fátima (1967) visitó el papa este santuario portugués. El 25 y 26 de julio de 1967 Pablo VI estuvo en Turquía, visitó Estambul y Éfeso y tuvo una nueva conferencia con el patriarca ecuménico Atenágoras. Al año siguiente, se dirige a Bogotá (1968) para asistir al congreso eucarístico y también para inaugurar en Medellín la II asamblea general del CELAM (Consejo Episcopal Latino Americano). En 1969 se traslada a Ginebra para pronunciar en la sede de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) un discurso pidiendo que se supere el desequilibrio entre países ricos y pobres. Visita asimismo la sede del Consejo Ecuménico de las Iglesias. El mismo año se traslada a Uganda. Finalmente, en 1970, a los 73 años de edad, realiza su viaje más largo y agotador (diez días) a extremo oriente, con el triste episodio del frustrado atentado de Manila. Tal actividad de apostolado itinerante, corriendo incluso graves peligros, le vale la simpatía de las Iglesias cristianas alejadas de Roma que ven en él «el papa del diálogo y de la paz».

Siguiendo los pasos de las encíclicas de Juan XXIII, también las de Pablo VI hallaron, por lo general, un eco notable, traspasando en muchos casos las simples fronteras de los intereses eclesiales. La *Ecclesiam suam* (1964) fue una exhortación a la fidelidad a la tradición dentro de la necesaria renovación y un impulso a la actitud dialogante de la Iglesia. *Mysterium fidei* (1965) quería salir al paso de las discusiones existentes entre los teólogos sobre la comprensión de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía y el sentido del rito fundamental de la Iglesia de Jesucristo. *Populorum progressio* (1967) postulaba el progreso económico, cultural y espiritual de los pueblos subdesarrollados y era una llamada a los países ricos en favor de los pobres. *Sacerdotalis caelibatus* (1967) defendía la condición tradicional del sacerdote en su concepción. Finalmente, *Humanae vitae* (1968) suscitó discusiones interminables.

Pablo VI, fallecido el 6 de agosto de 1978, hacía él mismo un balance de su pontificado en la homilía pronunciada el 29 de junio del mismo año. Afirmaba el papa que su servicio había querido ser el de Pedro: servir a la verdad de la fe y ofrecer esta verdad a cuantos la buscan. La verdad de la fe es el depósito recibido de Cristo por medio de los apóstoles, que se mantiene intacto en la Iglesia gracias a la presencia en ella del Espíritu Santo y a la misión especial confiada a Pedro y a la del colegio de los apóstoles, en comunión con Pedro. Éste, decía el papa, ha sido el propósito de estos quince años de pontificado: *fidem servavi.*

Éste se caracterizó, pues, por un creciente interés del mundo hacia la Iglesia, pero también por una inquietud, advertida incluso entre los creyentes, que no ha sido provocada por el concilio, pero que éste ha hecho patente. La necesidad de adaptar la Iglesia al mundo moderno —lo que el papa Juan XXIII llamaba «aggiornamento» —, necesidad que existía desde mucho atrás, pero a la que quizá no se había prestado atención suficiente, se manifestó y cobró forma precisamente en el concilio.

Y en este punto, conviene recordar la actitud pontificia con respecto al tercer mundo, a los países del Este y a las ideologías tradicionalmente tenidas por adversarias de la Iglesia (con la famosa distinción, recogida de *Pacem in terrìs,* entre las doctrinas firmemente establecidas y los movimientos socialistas o marxistas).

Juan Pablo I (agosto-septiembre 1978)

A la muerte de Pablo VI, es elegido papa el cardenal Albino Luciani, patriarca de Venecia. Había nacido en Canale d'Agordo el 17 de octubre de 1912, de una familia modesta. Fue consagrado obispo por Juan XXIII, el día 27 de diciembre de 1958. Desde esta fecha ocupa el obispado de Vittorio Veneto, hasta que el 15 de diciembre de 1969 es nombrado patriarca de Venecia. Pablo VI le elevó al cardenalato en la primavera de 1973. El 26 de agosto de 1978 era elegido papa.

Durante los días que precedieron a la elección, era sentir común de bastantes sectores de la Iglesia la necesidad de que el nuevo papa fuese un pastor sencillo, más que un hombre de curia. La elección de Luciani ponía de manifiesto que estas ideas no estaban muy alejadas de las mentes cardenalicias que participaron en el conclave. Luciani, en efecto, se mostró persona sencilla y amable, de sonrisa franca y tímida, que renunció a la silla gestatoria en su primera aparición y recorrió a pie, como los demás, el camino que le llevaba a la coronación papal (denominación tradicional que rechazó). Escogió como lema de su pontificado la *humilitas.* Pero estas esperanzas quedaron truncadas apenas un mes más tarde. Albino Luciani falleció el 29 de septiembre, al parecer de un ataque cardíaco. La elección de su nombre dual manifestaba claramente su intención de seguir la línea que, trazada por Juan XXIII, había sido continuada por Pablo VI.

Juan Pablo II (desde octubre 1978)

La súbita muerte de Albino Luciani sorprendió desprevenida a la Iglesia. El nuevo conclave, reunido apresuradamente, eligió papa al polaco Karol Woytila, apenas conocido fuera de las esferas de la curia y de su propia patria. Era el 16 de octubre de 1978.

Karol Woytila había nacido el 18 de mayo de 1920 en Wadowice. Era estudiante de eslavística en Cracovia, cuando tuvo lugar la invasión de Polonia por parte de los ejércitos hitlerianos. Gracias a unos amigos, consiguió trabajo en la empresa Solvay y así pudo sobrevivir en unos momentos especialmente difíciles. Durante este período sombrío de la historia de su país, Woytila militaba en una organización juvenil católica, en la que desarrolló ya cierta actividad apostólica. Y aunque sus ideales se centraban en su patria oprimida, afanándose por la cultura polaca y, sobre todo, por su teatro, Woytila decide por esta época hacerse sacerdote. Acude a ver al arzobispo Sapieha, responsable de Cracovia, el cual había organizado, dentro mismo de su propio palacio episcopal, un seminario clandestino.

En él Woytila efectuará sus estudios, y una vez ordenado sacerdote, el 1.° de noviembre de 1946, es destinado a Roma para graduarse en teología. Pasa dos años en Roma, y el verano, por consejo de su arzobispo, visita Francia y Bélgica. Ahí entra en contacto con el movimiento que culminará en la *Mission de France* y también con la *Juventud Obrera Católica* (JOC).

De regreso a Polonia —una vez obtenido el grado con un trabajo sobre el tema de *La fe en la obra de san Juan de la Cruz*—, es enviado como vicario a un pueblecito de la diócesis, donde vuelve a encontrar la Polonia eterna. Gente sencilla, de un catolicismo tradicional, donde el sacerdote sigue siendo la máxima autoridad.

Acabado este año, Woytila recibe el encargo de preparar un trabajo de habilitación, en el que intenta hallar una fundamentación de la moral católica en la filosofía de los valores de Max Scheler *(El sistema filosófico de Max Scheler, ¿puede ser empleado como instrumento en la elaboración de la ética cristiana?).*

Cuando Cracovia solicita de Roma la concesión de un obispo auxiliar, la elección recae en Karol Woytila (consagrado obispo el 28-9-58). Durante estos años alterna su actividad pastoral diocesana con su docencia en la universidad.

Como obispo auxiliar participa en el concilio Vaticano II, e interviene principalmente en los debates sobre la Iglesia en el mundo y sobre la libertad religiosa.

Siendo Polonia una nación terriblemente torturada y dispersa por el mundo a raíz de la segunda guerra mundial, el obispo Woytila realiza varios viajes para mantener contactos con los polacos que residen lejos de su patria. De esta forma visita Canadá, EE. UU. y asiste incluso al congreso eucarístico de Melbourne. La diócesis de Cracovia le recibe finalmente como arzobispo titular el 15 de enero de 1964. Su actuación en la conferencia episcopal polaca es muy importante, y dentro de ella es uno de los que prepararon la celebración del milenario del acceso de Polonia a la

fe. En verano de 1967, Pablo VI lo nombra cardenal. Su postura, como arzobispo de Cracovia, la segunda sede polaca en importancia, no era nada fácil. El cardenal Wyszynski, primado de Polonia, había sido privado de libertad desde 1952 hasta 1965, y su postura ante el gobierno era más bien dura. Woytila supo manejarse mejor, sin por ello pasar por encima del primado.

Es muy conocida la relación que tuvo, como obispo auxiliar y más tarde arzobispo, con la intelectualidad católica de Polonia y sus medios de comunicación social. Valoraba el trabajo científico y se sentía a gusto organizando encuentros de sus profesores de teología con los profesores de otras disciplinas e interviniendo activamente en los diálogos.

También, promovido a la silla de san Pedro, Juan Pablo II es un papa viajero. Poco después de su elección viajó a México, para inaugurar en Puebla la III asamblea general del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano). La segunda asamblea se había celebrado en Medellín (1968) y había marcado una huella profunda en la mentalidad cristiana de Iberoamérica. La posición del papa era bastante delicada, pues los ánimos no estaban precisamente tranquilos. El papa fue muy bien recibido en México, realizó una serie notable de discursos y visitas, y habló con la franqueza que le caracteriza y en la línea de una modernización más bien moderada.

El mismo año realizó un clamoroso viaje a Polonia, donde fue recibido por las autoridades comunistas. En pocos días se movió por toda Polonia, asistiendo a numerosos actos multitudinarios y hablando nuevamente con la claridad, que es característica suya sobre los regímenes autoritarios, el materialismo amenazante, la necesidad de la religiosidad.

El papa visitó también la católica Irlanda, territorio que desde hace varios años vive una situación conflictiva gravísima, abogando por la paz. De Irlanda pasó a los EE. UU. donde los temas que trató hacían referencia especialmente a la familia y la vida sexual, reafirmando plenamente la doctrina contenida en la *Humanae vitae* de Pablo VI. Su palabra y su presencia despertaron enorme entusiasmo.

También visitó Turquía y, en mayo de 1980, ha realizado un largo viaje por varios países de África, en el cual ha hablado de la necesidad de que la cultura africana se mantenga fiel a sí misma y al propio tiempo acoja los valores evangélicos.

En junio del mismo año, Juan Pablo II estuvo en Francia, donde la afluencia masiva de católicos a las concentraciones no fue tan considerable. El papa emprendió una peregrinación al Brasil (del 30 de junio al 11 de julio). Su defensa de los pobres y marginados fue más contundente. Y la manifestación de su acuerdo con el episcopado brasileño —uno de los más avanzados del mundo— despertó nuevas esperanzas en amplios sectores de la Iglesia. El año se cerró con el viaje del pontífice en noviembre de 1980 a

la República Federal de Alemania, donde su presencia movilizó grandes masas de fieles (Colonia, Maguncia) y permitió al papa Woytila reafirmar su sincera voluntad de acercamiento a los hermanos separados, aunque sin disimular las dificultades que plantea el diálogo con tales iglesias en el plano dogmático.

Juan Pablo II tardó relativamente poco en hacer pública su primera encíclica, *Redemptor Hominis* (4 de marzo de 1979), redactada de su puño y letra en polaco (lo que obligó a los servicios técnicos del Vaticano a transcribirla al latín). Su mensaje muestra una gran preocupación por el hombre, llamado a realizarse plenamente desde el momento en que conozca a Cristo y, con ello, edifique el humanismo auténtico llamado a redimirle.

Corrientes dentro de la Iglesia

La vida interna de la Iglesia considerada en conjunto, presenta también un ininterrumpido progreso en todos los campos durante el siglo XX. Muchas de las semillas sembradas y cuidadas con minuciosa atención en el siglo XIX no llegaron a su pleno desarrollo hasta el siguiente: mayor frecuencia en la recepción de los sacramentos, aumento de las vocaciones sacerdotales, educación religiosa a través de la escuela, la predicación y la palabra escrita, obras de beneficencia, celo misional.

Sin embargo, las inauditas perturbaciones provocadas por las dos guerras mundiales dejaron sus huellas en la vida interna de la Iglesia. Durante la primera guerra mundial, y aún más después de terminada, se pusieron de moda los «exámenes de conciencia». Muchos católicos opinaban que la Iglesia era culpable de muchas cosas, que había fracasado. Se hablaba mucho de vida interior, de la necesidad de volver a hallar el camino conducente al espíritu del cristianismo primitivo; un gran número de fieles habían perdido la confianza en la cura de almas sacramental y jerárquica y se inició una febril búsqueda de nuevos métodos pastorales, mejor adaptados a los tiempos modernos. Los sacerdotes, se decía, tenían que acercarse más al «pueblo», debían ir al encuentro de los «obreros», quizá convertirse en obreros ellos mismos. Se imponía proceder a una revisión de los principios de la moral cristiana, sobre todo los referentes al derecho de propiedad. Estas inquietudes se acentuaron, si cabe, con la segunda guerra mundial y durante el azaroso período posterior en que el mundo, dividido en dos grandes bloques, ha parecido estar al borde de su ruina con el aumento creciente de tensión entre las potencias dotadas de armas nucleares.

La convocatoria del concilio Vaticano II no sólo puede considerarse como una concreción de tales inquietudes sino que es lícito ya desde ahora señalarla como el comienzo de una nueva etapa en la historia de la Iglesia.

El concilio Vaticano II (1962-1965).

Entre las medidas adoptadas por Juan XXIII para preparar el concilio Vaticano II, tiene especial importancia la organización del Secretariado para la unidad de los cristianos. Como prefecto nombró el papa al jesuita alemán Augustinus Bea, elevado al cardenalato en 1959. Mientras los demás organismos preparatorios (en conjunto once comisiones y dos secretariados, además de la comisión central), en su trabajo y en la elección de colaboradores, seguían una dirección acentuadamente tradicionalista, con el resultado de que muchos de sus proyectos (esquemas) fueron rechazados o considerablemente modificados por el propio Concilio, el secretariado del cardenal Bea obtuvo en seguida un gran prestigio que rebasó con mucho las fronteras de la Iglesia. A su influencia hay que atribuir que representantes de las Iglesias cristianas no católicas pudieran asistir al Concilio en calidad de «observadores». La presencia de estos observadores a las sesiones de trabajo (congregaciones generales) y la información cada vez más amplia y detallada dada al público sobre el curso de las deliberaciones, confirieron a este Concilio una fisonomía particular: La opinión mundial se interesó por los trabajos en curso como nunca lo había hecho antes.

Más de 2000 obispos acudieron al Concilio, que duró desde 1962 hasta 1965 y en sus cuatro sesiones —en el otoño de cada año— celebró 168 congregaciones generales y 9 «sesiones públicas». Ya desde el comienzo (fue solemnemente inaugurado el 11 de octubre de 1962 y dos días después hubo la primera congregación general) los padres dieron a entender que no estaban dispuestos a aceptar sin más todo lo que se les propusiera. Cuando se estaban ya repartiendo listas de nombres fijadas de antemano para preparar la elección de los miembros de las distintas comisiones, ¿lección que había de pesar decisivamente sobre el curso entero del Concilio, los cardenales Liénart (Lille) y Frings (Colonia) propusieron que se aplazaran las elecciones con objeto de dar a los padres conciliares la posibilidad de informarse y de votar de acuerdo con su propio juicio. La aceptación de esta propuesta fue una garantía de que la composición de las comisiones conciliares sería la más adecuada a los datos objetivos que fuera posible.

La totalidad de las cuestiones tratadas en el concilio se pueden dividir sistemáticamente en tres grupos (según K. Rahner - H. Vorgrimmler): 1.° idea fundamental que la Iglesia tiene de sí misma; 2.° la vida interna de la Iglesia; 3.° la misión de la Iglesia hacia fuera.

Un efecto inmediato sobre la vida interna de la Iglesia tuvo sobre todo la constitución sobre liturgia, aprobada en 1963. Con ella las iniciativas que había tomado el movimiento litúrgico en los años siguientes

a la primera guerra mundial, pasaron a ser posesión común de la Iglesia y fueron desarrolladas orgánicamente. Lo que ante todo llamó la atención del público fueron las concesiones externas: un uso más extenso de las lenguas vernáculas y mayores atribuciones a las conferencias episcopales nacionales para introducir formas litúrgicas diferenciadas. Esto significaba desandar gran parte del camino recorrido en el siglo XIX, pues en éste las formas litúrgicas locales habían sido en lo posible arrinconadas en favor de la adopción uniforme de la liturgia romana.

Ante la opinión mundial, los documentos más importantes fueron los dos promulgados en la última sesión sobre la libertad religiosa y sobre las religiones no cristianas, especialmente a causa del capítulo dedicado al judaísmo. Ambos decretos tuvieron que superar graves prejuicios históricos. En el primer caso se trataba de fundamentar la plena libertad de conciencia y de religión — y no limitarse a aceptar la tolerancia frente a los adeptos de otras religiones en atención al bien común o en evitación de mayores males—, pero sin caer, por ello, en el peligro de indiferentismo. Al sentar la libertad de religión en la dignidad de la persona humana — el decreto empieza justamente con estas palabras, *Dignitatis humanae*—, deben considerarse superadas las declaraciones aparentemente contrarias hechas con anterioridad por el magisterio, especialmente en el siglo XIX (y sobre todo el *Syllabus* de Pío IX, de 1864). Aquí se encuentra también una confesión que es de suma importancia para la comprensión general de la historia eclesiástica: «Aunque en la vida del pueblo de Dios, peregrino a través de los avatares de la historia humana, se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico, e incluso contrario a él, no obstante siempre se mantuvo la doctrina de la Iglesia, de que nadie sea forzado a *abrazar* la fe» (n.° 12). El capítulo referente al judaísmo sienta que no puede cargarse al conjunto del pueblo judío una responsabilidad global y, por tanto, una culpa colectiva en la muerte de Cristo, y se esfuerza por extirpar hasta las más tenues manifestaciones de antisemitismo entre los cristianos. No cabe duda que en ello intervino como motivo efectivo el recuerdo del pasado inmediato con la totalitaria persecución de los judíos desencadenada por el nacionalsocialismo; pero debe afirmarse que la proximidad temporal no significa relación causal alguna, y que el odio moderno a los judíos provocado por la divinización de la raza era absolutamente anticristiano y no puede explicarse acudiendo a ninguna forma de un antisemitismo «cristiano» que en el pasado hubiera podido darse entre el pueblo.

Desde el punto de vista teológico revisten la mayor importancia las dos constituciones dogmáticas sobre la Iglesia y sobre la revelación. Aunque tampoco en ellas hay que buscar una definición expresa (pues el Concilio renunció por principio a dictar definiciones y anatematismos),

representan, sin embargo, un hito en el desarrollo doctrinal y fueron el fruto de largas discusiones.

A diferencia del concepto de Iglesia que se había ido desarrollando desde la edad media y se había consolidado en los tiempos de la contrarreforma, en el que se acentuaba la nota jurídica y se prestaba especial atención a lo institucional y jerárquico, la constitución sobre la Iglesia expresa una concepción más profunda de la naturaleza de ésta al definirla «como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (n.° 1). Al propio tiempo se completa la doctrina del concilio Vaticano I, que sólo pudo ocuparse del poder papal, definiendo con toda claridad la situación de los obispos dentro de la Iglesia; como sucesor del colegio apostólico, el colegio episcopal, del que el papa es cabeza y miembro constituyente, tiene juntamente con el papa el poder sumo y pleno sobre la Iglesia entera (cf. n.° 22).

La constitución sobre la revelación divina «surgió a la zaga de un texto sobre el cual se dividieron los espíritus y en el cual el Concilio cobró conciencia de sí mismo» (K. Rahner). De hecho, el esquema preparado de antemano «Sobre las fuentes de la revelación» había sido rechazado por la mayoría de los padres en la primera sesión conciliar, tras lo cual se elaboró otro texto cuya última versión no fue puesta a votación hasta el final del sínodo. La revelación es entendida como la autocomunicación de Dios a la humanidad; la respuesta del hombre en la fe es concebida, ante todo, como encuentro personal con Dios y como entrega del hombre entero; merece ser notado el desplazamiento de acento que esto significa: se completa y supera así el concepto que en general privaba sobre la revelación, de índole más intelectualista, es decir, el que entendía la revelación como la comunicación de determinadas verdades de fe. De la Biblia se declara que enseña «la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación» (n.° 11). Con esto no se excluye la posibilidad de que la Escritura contenga errores humanos que no guardan relación con «la verdad enseñada para nuestra salvación». Además se admite la existencia de diversos género literarios y, por tanto, de asertos que siendo «históricos», lo son de diversas maneras; todo ello de acuerdo con la encíclica que Pío XII publicó en 1943. Del decreto sobre el ecumenismo y de la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno tratamos a propósito del movimiento ecuménico, pág. 517, y de la acción en pro de la paz, página 521.

Reforma de la Curia.

El Concilio había ya recomendado que se procediera a la modernización de la administración central eclesiástica, procurando obtener

una mejor cooperación con todos los obispos del mundo e internacionalizando la composición de la Curia romana; de acuerdo con estas recomendaciones, el papa Paulo VI anunció el 18 de agosto de 1967, en la constitución apostólica *Regimini ecclesiae universae,* que se procedería a una profunda reforma de la curia, que sería vigente a partir del 1.° de enero de 1968. En virtud de ella, el cardenal secretario de Estado obtiene una posición comparable a la del Primer Ministro en los gobiernos seculares. Tiene atribuciones para convocar a «consejos de gabinete» a los prefectos de las distintas congregaciones de la Curia, con objeto de coordinar mejor la administración eclesiástica. De él depende directamente la «Secretaría pontificia» (algo así como el ministerio del Interior) y el «Consejo para los asuntos públicos de la Iglesia» (comparable al ministerio de asuntos exteriores). El número de congregaciones curiales queda reducido de doce a nueve. Al mismo tiempo, todos los organismos que se ocupaban de cuestiones financieras quedan concentrados en una «Prefectura económica», una especie de ministerio de Hacienda y Tribunal de Cuentas. Se ha creado, además, en la curia una oficina estadística.

En adelante, cada congregación tendrá a su frente, como prefecto, un cardenal. El papa ha renunciado a la presidencia tradicional que desempeñaba en ciertas congregaciones. Se podrá llamar a obispos diocesanos para formar parte de cualquier congregación como miembros de derecho pleno. De este modo se conseguirá que todos los países estén representados en los órganos de gobierno de la Iglesia. Los cardenales prefectos y los restantes miembros de la curia no ocuparán sus puestos a título vitalicio, como hasta ahora, sino para un período de cinco años. Es posible la renovación del nombramiento, pero el mandato se extingue automáticamente con la muerte del papa, con objeto de dejar al sucesor las manos libres para la elección de sus colaboradores. Todo conflicto de competencia entre las congregaciones y toda cuestión de jurisdicción en el ámbito del ordenamiento eclesiástico serán en lo sucesivo decididos por el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica, al que se ha agregado un tribunal administrativo.

Las distintas congregaciones llamarán a representantes laicos en calidad de asesores en las cuestiones que les competan.

Los secretariados para la unidad de los cristianos, para los no cristianos y para los no creyentes, así como el consejo de laicos y la comisión de estudios «Justicia y paz», quedan incorporados oficialmente a la curia.

Al colegio cardenalicio, que por la creación de 27 nuevos cardenales en junio de 1967 pasó, por primera vez, de los cien miembros, le corresponde, como en el pasado, el derecho de elegir al papa.

A propósito de la reforma de la Curia, Paulo VI declaró: «Pareció haber llegado el momento de proceder a una razonable reforma de la curia,

que hiciera de ella un instrumento hábil y eficaz en manos del que está investido del supremo ministerio doctrinal y pastoral.»

Para hacer posible la intervención de todos los obispos en el gobierno de la Iglesia entera, el concilio había sugerido la creación de un sínodo episcopal en el que entraran representantes de todas las conferencias episcopales del mundo. El papa Paulo VI convocó por primera vez este sínodo en septiembre y octubre de 1967. En él se trató de la creación de una Comisión teológica internacional; de la revisión del *Código de derecho canónico,* poniendo el acento en los aspectos pastorales; de la relación de las conferencias episcopales con los seminarios de sus respectivas zonas; de la aprobación de textos litúrgicos y de otras cuestiones menores.

La segunda reunión (1969) tuvo carácter de extraordinaria y el papa propuso como tema el estudio de las relaciones entre la Santa Sede y las conferencias episcopales. En ella se insistió en la idea de comunión como concepto fundamental de la colegialidad.

La tercera reunión (1971) centró su temario en el sacerdocio ministerial y en la justicia en el mundo. La cuarta sesión (1974) trató el tema de la evangelización en el mundo contemporáneo, incluyendo las tareas de preevangelización y la animación cristiana de las realidades terrestres. De los debates surgió la exhortación apostólica *Evangelii nutiandi* (1975).

La quinta reunión (1977) se ocupó de la catequesis en nuestro tiempo, con especial referencia a los niños y a los jóvenes. Fruto de este sínodo fue la exhortación apostólica *Catechesi tradendae* (1979).

La sexta reunión, clausurada en noviembre de 1980, abordó en toda su amplitud y dificultad el tema de la familia cristiana. Las conclusiones definitivas están llamadas a despertar agitados debates en amplios sectores. La séptima reunión (1983) profundizó en la temática de la reconciliación y la penitencia.

Por lo demás, la reforma administrativa de la Iglesia no quiere agotarse a este nivel de la gran estructura eclesial, sino que pretende llegar a las diócesis y a las parroquias. De ahí la creación y la proliferación de consejos presbiteriales y pastorales llamados a poner de relieve el carácter fraternal y corresponsable de la administración comunitaria de la Iglesia.

Actos y manifestaciones de masas.

En la Iglesia la labor pastoral se realiza de persona a persona; ni la jerarquía ni los fieles congregados en las distintas comunidades constituyen nunca una masa. Sin embargo, las celebraciones multitudinarias tienen también su importancia en la vida eclesiástica, importancia que ha aumentado todavía en el siglo XX, en conformidad con el constante incremento en el número de fieles.

En este concepto entran en consideración, en primer lugar las *peregrinaciones* a determinados lugares santos, práctica que remonta a los tiempos medievales, pero que en estos dos últimos siglos, gracias sobre todo a la mayor facilidad de comunicación, han tomado unas proporciones jamás vistas. Muchos antiguos centros de peregrinación vieron en el siglo pasado multiplicarse el número de visitantes: por ejemplo, Altötting, Kevelaer (Alemania), Mariazell (Austria), Czestochova (Polonia), Montserrat, Loyola (España), Guadalupe (Méjico); otros no han surgido hasta el siglo XIX: Pompeya (desde 1875), Ars (ya en vida de san Juan B. Vianney, f 1859), Parayle-Monial, y superándolos todos Lourdes (desde 1858); a éstos hay que añadir, en el siglo XX Lisieux (desde la canonización de santa Teresa del Niño Jesús) y Fátima (Portugal) desde 1917.

Atraen un gran número de devotos las peregrinaciones organizadas en fechas que se repiten periódicamente, en especial los jubileos o años santos romanos. En el último año santo de 1950 acudieron a Roma cerca de tres millones de personas.

Actualmente los actos de masas de mayores proporciones son los *congresos eucarísticos* internacionales. La iniciativa para su celebración partió de una francesa, María Tamisier (nac. en Tours 1834, f 1910). El primer congreso se celebró en Lille en 1881. Luego se celebraron anualmente, pero tardó mucho tiempo antes de que tales actos salieran fuera del ámbito francés. El auge de estas manifestaciones empezó con los congresos de Londres en 1908 y Colonia en 1909; a partir de este momento alcanzaron proporciones gigantescas. El de Montreal en 1910 fue el primero celebrado en suelo americano; siguióle el de Madrid en 1911, y al año siguiente el de Viena, que presentó la culminación de los celebrados antes de la guerra. Después de la interrupción causada por ésta, el primero tuvo efecto en Amsterdam en 1924: el de Chicago, en 1926, alcanzó unas proporciones típicamente americanas; vinieron después los de Sydney en Australia en 1928, Cartago en 1930, Dublín en 1932, Buenos Aires en 1934, Manila en 1936, Budapest en 1938. Después de la segunda guerra mundial, el primero fue el de Barcelona, en 1952, que obtuvo también un gran esplendor. Del congreso eucarístico internacional, celebrado en Río de Janeiro en 1954, salieron fuertes impulsos para coordinar y renovar el trabajo pastoral en el continente sudamericano. En 1960 se celebró el congreso eucarístico internacional de Munich, que puso de manifiesto los frutos de largos años de trabajos litúrgicos. El congreso eucarístico celebrado en Bombay en 1964 se distinguió por la presencia en él del papa Pablo VI, presencia que se repitió en Bogotá en 1968. Los últimos congresos eucarísticos internacionales han tenido lugar en Melbourne (1973). Filadelfia (1976) y Lourdes (1981).

Una clase especial de actos de masas son los congresos católicos anuales *Katholikentage,* que desde largo tiempo vienen celebrándose en Alemania. La iniciativa partió de la asociación «Pius-Verein» fundada en 1848 por el deán de la catedral de Maguncia, Adam Franz Lenning, que ya en octubre de aquel año revolucionario organizó una asamblea general de todas las asociaciones católicas de Alemania. Luego estas asambleas que en primera línea servían de tribuna a la intelectualidad católica, recorrieron todos los distritos alemanes y causaron una especial impresión durante el *Kulturkampf.* Su rigurosa fidelidad a la Iglesia venía ya garantizada por la persona del que durante largos años fue presidente del comité central permanente, príncipe Carlos de Löwenstein (f 1921).

Los congresos católicos alemanes fueron luego imitados con éxito en otros países, como Austria y Norteamérica.

No hay que caer en la tentación de subestimar el valor pastoral de estas gigantescas manifestaciones. No sólo dan ocasión para un intercambio de ideas, que es a veces muy valioso, sino que en ellas se reza mucho y son un motivo para recibir los sacramentos. La Iglesia católica es algo más que un lugar de oración callada, y los congresos y peregrinaciones sirven para recordar esta verdad a los católicos que preferirían atenerse al consejo evangélico: «Si quieres orar, vete a tu cuarto y enciérrate en él.» Tales actos desvanecen los respetos humanos, fortifican el ánimo para confesar la fe, fomentan el sentimiento de comunidad y obligan, además, a las autoridades civiles, no siempre bien intencionadas, a observar una actitud correcta ante la práctica pública dé los cultos religiosos.

El movimiento litúrgico.

Han significado también un real enriquecimiento de la vida religiosa los esfuerzos por hacer más accesibles a los seglares los textos y las ceremonias litúrgicas, facilitándoles así una participación más activa y gozosa en el culto divino. Este movimiento se remonta al siglo XIX.

En dichos esfuerzos pueden señalarse dos direcciones. Hubo en primer lugar la preocupación pastoral de acercarse más al pueblo, preocupación que partía de ideas desarrolladas en la época de la Ilustración, y apuntaba hacia formas litúrgicas cuanto más inteligibles mejor, con un uso lo más amplio posible de la lengua vernácula, todo ello con objeto de facilitar una participación más activa del pueblo en el culto divino. El campeón más famoso de estos esfuerzos fue Ignaz von Wessenberg (f 1860), vicario general de Constanza. En sentido opuesto a esta tendencia, hacia mediados del siglo XIX y encabezado sobre todo por el benedictino francés Prosper Guéranger, abad de Solesmes (f 1875), surgió un movimiento que insistía sobre la uniformidad y unidad de la liturgia y, por tanto, sólo admitía el uso del latín. En Alemania, el benedictino de Beuron,

Anselmo Schott (f 1896), intentó conciliar las dos actitudes con la publicación de su misal bilingüe, que obtuvo un sorprendente éxito y fue objeto de muchas imitaciones. Entre tanto, los estudios científicos, históricos especialmente, sobre liturgia, iban ampliándose y enriqueciéndose. En Alemania, sobre todo, se estableció un fructífero enlace entre la historia de la liturgia, estrictamente científica, y los esfuerzos en pro de una liturgia popular, dirigida hacia fines pastorales.

Los benedictinos de Maredsous (Bélgica) y María Laach (Alemania) contribuyeron de modo decisivo a la expansión del movimiento litúrgico en los principales países católicos, después del *motu proprio* de san Pío X sobre la música sagrada (1903). La creación de un centro de Pastoral Litúrgica en París (1944) por iniciativa de los dominicos y de un Instituto de Liturgia en Tréveris (1947), órgano de la Comisión litúrgica que, desde 1940, asesoraba a la conferencia anual de los obispos alemanes en Fulda, permitieron coordinar esfuerzos y organizar asambleas internacionales de estudio en Maria Laach (1951), Odilienberg (1952), Lugano (1953), Lovaina (1954), Asís (1956), Montserrat (1958) y Munich (1960).

Sin negar que hubo algunas exageraciones, hay que reconocer que el auténtico movimiento litúrgico avanzó sin desmayo hacia el fin que se había propuesto, superando no pocas resistencias incluso por parte de la jerarquía, y lo alcanzó en gran parte gracias a la constitución litúrgica del concilio Vaticano II y a las nuevas normas romanas sobre el nuevo rito de la misa (1969), el nuevo calendario litúrgico (1969) y el posterior ritual del sacramento de la penitencia (1975), llamado a acentuar su aspecto comunitario y eclesial, aun manteniendo la forma histórica y tradicional de la confesión.

Movimientos ecuménicos.

Otra tendencia que después de la primera guerra mundial alcanzó las proporciones de una especie de movimiento, es la que propugna la paz o la reconciliación con las iglesias separadas. Las Iglesias orientales cismáticas fueron objeto de una comprensión y una simpatía crecientes, a lo cual contribuyó también mucho el movimiento litúrgico. No sólo se estudiaba la teología oriental, que desde 1931 fue introducida en los seminarios como disciplina obligatoria, sino que no pocos sacerdotes y clérigos adoptaron voluntariamente el rito bizantino para poder trabajar más eficazmente en pro de la unión.

Particularmente vivo se hizo en muchos el deseo de entrar en más íntimo contacto con los protestantes de todas las denominaciones. Cuanto más se agravaban los síntomas de una progresiva descristianización de la vida pública, más deseable parecía a los ojos de algunos la unión de todos los que, en uno u otro sentido, se sentían todavía cristianos.

En el campo protestante, se celebraron gran número de conferencias y congresos para conseguir al menos una más estrecha colaboración de los protestantes entre sí, y a ser posible entre éstos y la Iglesia oriental. La organización *Life and Work,* cuya alma era el arzobispo sueco Nathan Söderblom (f 1931), celebró conferencias en Estocolmo (1925) y Oxford (1927). El propósito de *Life and Work* era, ante todo, coordinar los esfuerzos dirigidos a un fin común, sin distinción de confesiones en lo social, económico y político. La organización *Faith and Order* ambiciona la concordia teológica de las distintas confesiones sobre la base de la sagrada Escritura. Celebró asambleas en Lausana (1927) y en Oxford y Edimburgo (1937). Fruto del clima de cooperación creado, ambas organizaciones constituyeron en 1938 un Comité provisional, con sede en Utrecht, que unos años más tarde (1946) creaba el Consejo ecuménico de las Iglesias *(World Council of Churches),* cuyo primer congreso se celebró en Amsterdam (1948) y ha sido seguido por un segundo congreso en Evanston (1954) y un tercer congreso en Nueva Delhi (1961). A este último, asistieron 625 delegados de 175 iglesias cristianas y 370 observadores (entre los cuales figuraban ya cinco católicos). Los dos congresos siguientes se celebraron en Upsala (1968) y Nairobi (1975). El Comité central ha celebrado asimismo varias reuniones importantes (Toronto 1950, New Haven 1957, Ginebra 1958, St. Andrews 1960...). Por su parte, *Faith and Order* ha proseguido con cierta autonomía sus trabajos en el orden teológico y doctrinal, que se reflejaron públicamente en una segunda asamblea celebrada en Lund (1952) y una tercera asamblea en Montreal (1963). A esta última asistieron asimismo cinco observadores católicos con carácter oficial además de otros muchos teólogos y publicistas católicos que acudieron privadamente. Desde 1968 (Upsala), nueve teólogos católicos son miembros de pleno derecho de *Faith and Order.*

La Iglesia había adoptado al comienzo una actitud de franco repudio frente al movimiento ecuménico. En la encíclica *Mortalium animos* (1928), Pío XI señalaba que las palabras de Cristo «un solo rebaño y un solo pastor» no aludían al futuro. La unidad ecuménica de los cristianos está ya realizada en la Iglesia católica. Todo el que quiera entrar en ella será bien venido. No existe, pues, una unidad superior, una cristiandad general a la que pueda adherirse la Iglesia.

En su encíclica *Humani generis* (1950), Pío XII reiteraba la prohibición de la *commumcatio in sacris* y ponía en guardia frente a un falso irenismo que podía desfigurar las verdades dogmáticas o caer en frívolas concesiones ante las exigencias y puntos de los protestantes. Sin embargo, la Iglesia no llegó nunca a condenar los conatos de acercamiento en el plano oficioso. Así, nada objetó a las conversaciones que el cardenal Mercier, arzobispo de Malinas, celebró con el anglicano lord Halifax en

1921. Tampoco se opuso a los coloquios de los eslavos católicos con los ortodoxos que a partir del año 1907 hasta 1936 se fueron celebrando en Velehrad (Moravia). A una cortés consulta del Comité provisional antes mencionado, la Santa Sede, por boca de su delegado apostólico en Inglaterra, contestó en 1939 que no había inconveniente en que se establecieran contactos, a título privado, con los delegados o los obispos. En 1948, una *Instructio* puntualizaba que era indispensable una autorización previa. De hecho, en los congresos y asambleas citados asistieron teólogos católicos en calidad de observadores.

Cuando Juan XXIII creó el Secretariado para la unidad de los cristianos, no tardó este organismo en enviar regularmente observadores a las reuniones del Consejo ecuménico y de la Unión de Iglesias evangélicas.

El movimiento ecuménico ha alcanzado dentro de la Iglesia un insospechado desarrollo, sobre todo gracias al Concilio. Ya en la convocatoria de éste Juan XXIII había mencionado el ecumenismo como uno de sus posibles temas, y los padres correspondieron a esa sugerencia con el decreto sobre ecumenismo, *Unitatis redintegratio.* Entre los principios en él sentados sobre el movimiento ecuménico, al que ahora la Iglesia se adhería por así decir oficialmente, es sobre todo importante el reconocimiento de la acción del Espíritu Santo en las comunidades cristianas no católicas, y el hecho de que la Iglesia considera a los miembros de éstas como hermanos, y ya no «herejes», puesto que en virtud de la común fe en Cristo y del bautismo rectamente recibido están en comunión con la Iglesia, aunque tal comunión no sea perfecta; de estas comunidades se dice que «no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación» (n.° 3) y que en ellas se encuentran «tesoros verdaderamente cristianos procedentes del patrimonio común». Se estimula a los católicos a reconocer estos bienes y «las virtudes en la vida de quienes dan testimonio de Cristo, y, a veces hasta el derramamiento de su sangre» (n.° 4). El paso decisivo hay que verlo en el hecho de que así la Iglesia católica, y no sólo católicos aislados como hasta entonces, se ha incorporado al movimiento ecuménico. Aunque «este santo propósito de reconciliar a todos los cristianos en la unidad de la única Iglesia de Jesucristo excede las fuerzas y la capacidad humanas» (n.° 24), sin embargo, el decreto conciliar con su insólito lenguaje y con su apertura constituye un esperanzador hito en un camino cuyo anhelado término no está aún a la vista.

Otros pasos en esta misma dirección son las entrevistas de Pablo VI con el patriarca ecuménico Atenágoras en Jerusalén (1964), Estambul (1967) y Roma (también 1967). En ,1966, Pablo VI recibió al arzobispo de Canterbury y primado de la Iglesia anglicana, doctor Ramsey, el cual se mostró dispuesto a mediar entra la Iglesia católica y otras confesiones. En 1977 Pablo VI recibió al nuevo primado anglicano, doctor Coggan.

Especial relieve mereció en su día el levantamiento mutuo de la excomunión que separaba Roma de Constantinopla, y que se realizó simultáneamente en ambas sedes al término del concilio Vaticano II (7 de diciembre 1965).

Por lo demás, ha habido reuniones bilaterales en Les Combes, entre teólogos católicos y luteranos, centradas en los temas eucaristía y ministerio; así como entre católicos y metodistas sobre temas de espiritualidad y piedad, y entre católicos y anglicanos en Windsor, también sobre la eucaristía y el ministerio, con mayores posibilidades de entendimiento. Una delegación del Secretariado para la unidad de los cristianos, presidida por el cardenal Willebrands, visitó el patriarcado ecuménico de Estambul (1977). También hubo conversaciones católico-ortodoxas en Rodas, por las mismas fechas.

Juan Pablo II en su viaje a Turquía se entrevistó con Dimitrios I, y aprovechando su viaje a África, celebró un encuentro con el primado de la Iglesia anglicana, quien visitaba también sus comunidades africanas.

No se puede olvidar tampoco el impulso ecuménico promovido por la comunidad religiosa de Taizé, de origen calvinista, y que ha logrado reunir en muchas ocasiones a innumerables jóvenes de todo el mundo interesados no sólo por cuestiones de fe, sino por los grandes problemas de nuestra humanidad.

Esfuerzos en favor de la paz.

En la forma que adoptó en el siglo XIX, el nacionalismo alcanzó en muchos países, especialmente después de la primera guerra mundial, un grado jamás conocido de efervescencia. La nación es, originariamente, una comunidad de cultura, y en particular una comunidad de lengua y costumbres. El nacionalismo sólo se da cuando de esta comunidad de cultura se derivan derechos y reivindicaciones de carácter político, sea que un grupo nacional sometido aspire a su independencia, sea que los grupos políticamente dominantes pretendan la desnacionalización de minorías sometidas. Donde menos peligroso es el nacionalismo, es en aquellos países en que Estado y comunidad nacional coinciden exactamente; en tales casos suele manifestarse principalmente en forma de vanidad nacional y manía de grandezas, con la particularidad de que tales sentimientos de superioridad suelen ser tanto más exacerbados cuanto menor y más débil es el Estado en cuestión.

Aunque el nacionalismo, sobre todo el de índole sentimental, levanta barreras que separan a los hombres unos de otros, no ha podido destruir, y ni siquiera poner seriamente en peligro la unidad de la Iglesia universal. Sin embargo, la unidad de la Iglesia no ha de entenderse sólo como la unión de sus miembros con su cabeza, sino también, y en la misma medida, como la

unión de los miembros entre sí; esto hizo que para incontables católicos la guerra entre pueblos cristianos fuera sentida como una vergüenza y un escándalo. De ahí que, inmediatamente después de la segunda guerra mundial, los católicos de todos los países beligerantes empezaron una labor de estrechar lazos y de trabajar en común por la paz. Fueron especialmente intensos los contactos entre los católicos franceses y alemanes. En 1965 los obispos alemanes y polacos intercambiaron mensajes de reconciliación.

Mientras en los países del Asia y del África que habían sacudido el yugo colonial el nacionalismo seguía su marcha ascendente, las grandes naciones industriales comprendieron después de 1945 — sobre todo ante la amenaza de una guerra atómica — que había que encontrar una vía que hiciera posible la pacífica colaboración de todos los pueblos del mundo. Sin embargo, la contraposición ideológica entre los estados comunistas y no comunistas frenó este movimiento.

Pío XII apoyó vivamente todos los esfuerzos en pro de la unificatión de Europa. Juan XXIII, en su encíclica *Mater et Magistra* (1961), publicada para conmemorar el 70° aniversario de la primera encíclica social *Rerum novarum,* afrontó el problema de la tensión social existente entre pueblos ricos y pueblos pobres. Después que el Concilio se había ocupado también de este problema, Paulo VI en 1967 declaró, en su encíclica *Populorum progressio,* que el desarrollo de las naciones hasta ahora desfavorecidas y atrasadas era la cuestión central de toda política que aspirara a la paz. La encíclica, cuyo estilo representa el primer esfuerzo realizado por un papa para hablar el lenguaje de la publicística moderna, no proclamaba doctrinas nuevas, pero hacía un dramático llamamiento a los poseedores y les recordaba las obligaciones sociales inherentes a su propiedad. Decía que sólo un humanismo vinculado a Dios puede dar al hombre esperanzas de paz y libertad.

Ya Juan XXIII, poco antes de su muerte, se había dirigido a «todos los hombres de buena voluntad», exponiendo en su encíclica *Pacem in terris,* los principios sobre que la paz puede asentarse. Como prerrequisito fundamental de la paz había señalado — no sin aludir a la carta de las Naciones Unidas — el reconocimiento general de los derechos humanos. Un eco particularmente intenso despertó su exhortación a que se estableciera un «diálogo» aun entre hombres de las más opuestas ideologías. Luego Paulo VI, en su primera encíclica *Ecclesiam suam,* expuso con mayor detalle el valor del diálogo como camino hacia la paz.

Como consecuencias de estos esfuerzos de los papas en favor de la paz deben considerarse el discurso de Paulo VI ante la asamblea general de las Naciones Unidas en Nueva York, octubre de 1965, y los deseos del Vaticano de establecer contactos con la Unión Soviética. Paulo VI recibió en 1966 al jefe del Estado soviético, Podgorny. Con ello el papa buscaba, no sólo aliviar la situación de los católicos dentro de la Unión Soviética

sino, ante todo, hallar apoyos a sus iniciativas en favor de la paz, sobre todo en el conflicto del Vietnam.

Desde sus comienzos el concilio Vaticano II sintióse comprometido en la obra de fomentar la paz mundial. En la constitución pastora] terminada justamente al finalizar el concilio sobre la Iglesia en el mundo moderno — *Gaudium et spes* — se encuentra una solemne condenación de la guerra total: «Toda acción bélica que tienda indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones junto con sus habitantes, es un crimen contra Dios y la humanidad, que debe ser condenado con firmeza y sin vacilaciones» (n.° 80). Pero la trágica situación del mundo moderno se hizo visible en la circunstancia de que el sínodo no pudiera cerrar los ojos al hecho de que, provisionalmente al menos, sólo el equilibrio del terror podía conservar la paz. Por consiguiente, no pudo condenar la posesión de bombas atómicas. El Concilio elogió a aquellos que miran de hacer valer sus derechos sin acudir a la violencia, y expresó el deseo de que los Estados dictaran medidas en favor de los que se niegan a prestar servicio de guerra por razones de conciencia. Pero al mismo tiempo el Concilio ha reconocido la legitimidad del derecho de defensa, sobre todo contra los modernos métodos de terror. De todos modos, el soldado que está al servicio de la patria debe considerarse «servidor de la seguridad y libertad de los pueblos», y por tanto no sólo de su país. Tampoco la obediencia ciega excusa nunca acciones inhumanas contrarias al derecho de gentes.

La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno intenta, lo mismo que otros documentos conciliares, encontrar una base de valores comunes que todos los hombres puedan reconocer. A este objeto expone la índole y peculiaridad de la dignidad humana, y deriva de ella los razonables derechos y deberes para todos los hombres en el ámbito de la vida política, económica, social y cultural.

Males y peligros.

Nadie puede negar que en la mayoría de países el prestigio de la Iglesia ha aumentado mucho desde principios del siglo XX. Apenas se habla ahora de la inferioridad de los católicos, tan decantada en el siglo XIX. Pero esto no significa que sea menor el número de los enemigos de la Iglesia, antes al contrario. Puede también afirmarse que la labor pastoral se ha hecho más intensa que antes en toda la línea. Mas no por eso han cesado las pérdidas y las apostasías. Justamente el siglo XX ha presenciado en algunos países movimientos de separación de la Iglesia, como en Checoslovaquia después de 1918 y en Alemania después de 1933. Verdad es que tales agitaciones nunca obtuvieron el resultado esperado o temido, pero no dejan por ello de provocar pérdidas dolorosas. En algunos países

son muy numerosas las conversiones, como en Norteamérica (de cincuenta mil a setenta mil anuales) y en Inglaterra (unas diez mil por año), pero frente a ellas están las grandes perdidas que todos los años se sufren por efecto de los matrimonios mixtos. No nos engañemos: el incremento general de la humanidad procede a un ritmo más rápido que el crecimiento numérico de la Iglesia. No es ésta una razón para entregarse a consideraciones pesimistas, pero sí constituye una advertencia a la Iglesia, para que no se duerma sobre sus laureles.

Uno de los síntomas más inquietantes es quizá la disminución de vocaciones religiosas, sobre todo femeninas, que después de la segunda guerra mundial se advierte en algunos países. Esta mengua se hace notar sobre todo en Alemania. Austria, Bélgica y Francia, o sea, en algunas de las naciones más duramente afectadas por la guerra. La causa del fenómeno no puede ser la guerra, sin embargo. La historia demuestra, por el contrario, que después de las guerras las vocaciones más bien tienden a aumentar. Las causas deben ser más hondas, deben radicar en un desplazamiento de acento efectuado por una parte por los escritores católicos y hasta por los propios pastores de almas. Los obispos franceses, en una circular al clero escrita en 1949, han prevenido contra la excesiva propaganda en favor del ideal del matrimonio cristiano si ésta ha de ir en detrimento del superior ideal de la virginidad, basado en el Evangelio; advirtiendo que no es pertinente apartar a las muchachas del convento porque se espere que puedan ser más útiles en la parroquia o en la Acción Católica.

LOS PAÍSES DE MISIÓN

La extensión de la Iglesia por todo el orbe de la tierra, que hoy vemos llegar a su término, se ha producido de un modo aparentemente irregular, casi diríamos a empellones. Pero en realidad, no obedece al azar, sino a unas leyes propias, internas y externas. El marco exterior lo forma el horizonte geográfico del mundo conocido, que no ha cesado de ampliarse y que hasta el siglo XIX no ha llegado a comprender la tierra entera. El factor interno es, por así decir la fuerza de tensión que llena la Iglesia desde los días de los apóstoles y que, cada vez que un nuevo país entra en el campo visual de la humanidad, la empuja y capacita para penetrar en él.

La civilización humana nació en la cuenca oriental del Mediterráneo: Mesopotamia, Egipto, Grecia. Al venir al mundo el cristianismo, el centro de gravedad de la cultura seguía estando en este ámbito, pero se había producido ya un desplazamiento hacia occidente, y aquélla abarcaba ya el Mediterráneo entero. Cuando en el siglo VII apareció el Islam con una cultura nueva, aunque inferior, y ocupó los antiguos territorios del Oriente, al tiempo que *trazaba* una frontera a lo largo de todo el Mediterráneo, la

antigua cultura, ahora ya cristiana, pasó a ser exclusivamente europea y occidental.

Durante largo tiempo pudo parecer como si la Iglesia hubiera de quedar confinada a Europa. Pero su tensión interna no había disminuido. Apenas había acabado de ocupar todo el espacio europeo, cuando el impulso expansionista descargaba ya en las cruzadas. El movimiento empezó, al estilo medieval, como una guerra de religión llevada a cabo con las armas, pero las órdenes mendicantes lo transformaron pronto en una empresa de propagación de la fe por medio de la predicación; y aunque al principio la empresa se limitó a tanteos y conatos sin éxito duradero, el hecho es que los franciscanos no sólo sostuvieron sus puestos en Tierra Santa bajo dominio turco, sino que a principios del siglo XIV penetraron profundamente en el Asia central hasta China.

La idea de las cruzadas, o sea, la conquista de nuevas tierras para la cristiandad con medios militares y políticos, pervivió en la Península ibérica, donde animaba la Reconquista, y una vez terminada ésta, suministró el impulso para la «Conquista» en la era de los descubrimientos. A la zaga de los conquistadores iban los apóstoles, que bajo la protección de la potencia colonial española y portuguesa desarrollaban su obra de evangelización en las nuevas tierras sometidas. Así fue como en el siglo XVI saltó hecho añicos el cerco que recluía a la Iglesia en Europa, y la mayor parte de América fue ganada para la catolicidad.

Pero en la Edad Moderna había cambiado la relación de la Iglesia con el poder secular. En la monarquía española fue donde subsistió más largo tiempo la idea del príncipe cristiano que empeña todo su poder para el engrandecimiento del reino de Dios. En los demás países el príncipe cristiano fue substituido por el Estado, atento sólo a sus intereses privativos, por lo que la Iglesia tuvo que procurar desprenderse de él para atender a su propio ministerio pastoral.

Es característico que justamente en el siglo XVI apareciera un nuevo nombre para designar la propagación de la fe: «misión». El término procede del vocabulario de san Ignacio de Loyola, que puso a sus compañeros de orden a disposición del papa para cualquier clase de «misión» que quisiera confiarles, haciéndoles confirmar su disposición a ello por medio de un especial voto de obediencia. Ahora bien, las «misiones» que más saltaban a la vista eran las relativas a los remotos países paganos, y así fue como se estableció el hábito de entender por «misión» el envío de un sacerdote a tierra de infieles, y finalmente la propia obra de convertir a éstos. En el uso de esta palabra se encierra un profundo sentido histórico: no es ya el conquistador cristiano que invita la Iglesia a seguirle, sino que la Iglesia, el papa, envía sus mensajeros siempre que se le abren nuevas posibilidades. Sólo así se realizaron los presupuestos necesarios para que todos los pueblos católicos pudieran

intervenir en la obra de la difusión de la fe. La inconsciente fuerza de expansión que nunca había faltado en la Iglesia, se convirtió en una voluntad consciente de misión, y no sólo de las autoridades sino también de los individuos, aunque esta última fase no fue alcanzada hasta el siglo XIX. Pues aunque hacía tiempo que la Iglesia había rebasado los confines de Europa, extendiéndose sobre todo en América, quedaba aún sin hacer la mayor parte de la tarea, aun en América, y casi podría decirse que fue la voluntad de misión del siglo XIX lo que ha hecho de la Iglesia católica una auténtica Iglesia universal.

La India.

En el año 1498, seis años después del primer viaje de Colón a América, Vasco de Gama, viniendo de Portugal por la vía del Cabo de Buena Esperanza, desembarcaba en Calcuta, en la costa occidental del Indostán. Más al sur ocuparon los portugueses, en 1502, Cochin, desembarcaron en Ceilán en 1505, en 1510 conquistaron Goa, hacia el norte, en 1512 se establecieron en la península de Salsette, frente al actual Bombay, y en 1536 se adueñaron de Diu, en la costa de Gujerat.

La India no es un país, sino una parte de la tierra, como Norteamérica o Sudamérica. Pero mientras América en tiempo de la conquista española, portuguesa e inglesa estaba casi despoblada, los portugueses se encontraron en la India con un mundo dotado de una rica cultura, con estados poderosos y una larga historia política. En la historia interior de la India las conquistas portuguesas sólo desempeñaban un papel muy secundario. La capital portuguesa, Goa, por brillantes que fueran durante un tiempo sus progresos, no pudo nunca pretender, ni de lejos, ser la capital de la India. La cristianización de la India es una tarea mucho más difícil que la cristianización de Europa, para la cual la Iglesia necesitó un milenio. No es, pues, de extrañar que aun hoy, a los cuatro siglos y medio de empezada, sean tan pequeños sus avances.

Ya Vasco de Gama llevó consigo dos trinitarios, uno de los cuales murió en el viaje y el otro fue más tarde asesinado. En 1500 Cabral llevó ocho franciscanos y varios sacerdotes seculares. Los primeros dominicos llegaron a la India en 1503. Pero no podía aún hablarse de una labor misional propiamente dicha, sobre todo en el interior.

De mayor trascendencia fue la llegada de san *Francisco Javier,* que en el año 1542 desembarcó en Goa tras un viaje de trece meses. Javier era de origen navarro y figuraba, junto con san Ignacio de Loyola, entre los fundadores de la Compañía de Jesús. Evangelizó personalmente al sur de Goa, en la costa de los Pescadores y en Travancor, pasó luego a Ceilán y en 1545 se trasladó más a Oriente. Su cuartel general siguió siendo Goa, aunque sólo volvió a estar allí de paso. Murió en 1552 en la isla de

Sanchón, ante la costa meridional china, aún no cumplidos los cuarenta y siete años. La figura de Javier adquirió caracteres casi míticos, primero entre los navegantes del Extremo Oriente que lo habían conocido personalmente, y luego también en Europa. Se contaban de él prodigios inauditos, se le atribuía el don de lenguas, resurrecciones de muertos y conversiones de cientos de miles de paganos. Nada de esto se encuentra en los relatos que tanto él como sus compañeros enviaban regularmente a Europa. La trascendencia de Javier no radica en sus supuestas conversiones en masa, sino en la organización de la obra misional. Como había hecho en su tiempo san Pablo, Javier se dedicó a tantear el terreno, ensayar métodos y crear pequeños centros, cuyo posterior desarrollo encomendó a los colaboradores que a su lado se habían instruido. Si después de su muerte no faltaron los misioneros dispuestos a proseguir su labor, fue gracias a sus cartas, que pronto se difundieron por Europa entera y levantaron un indescriptible entusiasmo por las misiones. Ahí estriba, en segundo lugar, la importancia de este hombre extraordinario.

Sin embargo, los resultados no correspondieron a las esperanzas. No se consiguió sentar firmemente el pie en ninguna parte, fuera de la pequeña área de influencia portuguesa. Goa, que había recibido un obispo en 1533, fue elevada a arzobispado en 1558, con Cochin como sufragánea. En 1606 se le añadió el obispado de Mylapore, junto a Madrás, en la costa oriental, donde se veneraba el sepulcro del apóstol Tomás. Los cristianos llamados de Santo Tomás, en la costa occidental, unas comunidades de rito siro-nestoriano, cuyo origen es muy obscuro aunque es seguro que se remonta a un pasado muy remoto, se unieron en parte a la Iglesia católica en 1599 y recibieron un obispado propio, el de Cranganore. Junto al mal ejemplo de los europeos, que en la India como en todos los países ultramarinos constituía un gran estorbo para la cristianización, el obstáculo que principalmente se oponía al éxito de las misiones entre los indígenas de la India, era el aspecto exótico de los misioneros. A los salvajes de América, incluso a los semicivilizados aztecas, los españoles con sus caballos y armas de fuego les habían hecho la impresión de dioses; a los cultos y autosuficientes hindúes, los portugueses con sus misioneros les parecían una plebe descastada.

El jesuita Roberto Nobili, sobrino de san Roberto Belarmino, de acuerdo con sus superiores, se separó de todos los europeos, incluso de sus compañeros de orden, y desde 1606 apareció en Madura vestido con las ropas y adoptando el modo de vida de un sabio brahmán. Estudió el sánscrito, y fue el primer europeo que descubrió la afinidad de esta lengua con las europeas. No disimuló en absoluto su condición de sacerdote cristiano y operó conversiones entre los brahmanes, pero su labor no fue continuada.

En el siglo XVII la obra misional casi no hizo más que retroceder. Durante un tiempo los misioneros jesuitas pusieron sus esperanzas en la amistosa actitud del emperador Akbar (1556-1605) y de su hijo Shahangir. En 1637 se creó un vicariato apostólico para el norte, pero no se produjeron las esperadas conversiones en masa. Menudeaban además los conflictos entre los portugueses, que pretendían extender su patronato incluso sobre las iglesias erigidas fuera del territorio de su soberanía, y la congregación de Propaganda. El dominio portugués en el sur y en el oeste, así como en Ceilán, sufrió mermas en provecho de los holandeses, que en todas partes se manifestaban hostiles a las misiones. A mayor abundamiento, surgieron polémicas entre los propios misioneros acerca de un punto capital: ¿hasta dónde se podía llegar en la acomodación a los usos civiles de los indígenas? Para estudiar esta cuestión sobre el terreno, Roma envió a un delegado apostólico, Tournon, el cual en 1704 condenó las prácticas de acomodación de los jesuitas, que le parecían excesivas. El arzobispo de Goa protestó por lo que él consideraba violación por el delegado de los derechos portugueses de soberanía. Finalmente, Benedicto XIV condenó definitivamente las prácticas de acomodación en 1744, y los jesuitas se sometieron, pero seguidamente fueron expulsados por el gobierno portugués.

Con la extinción de la Compañía de Jesús parecía también haber llegado a su fin la obra misionera en la India. El primer intento de resucitarla en el siglo XIX chocó una vez más con las pretensiones de patronato que los portugueses seguían sustentando. En vista de que nada podía esperarse de este lado, Gregorio XVI creó por su cuenta los vicariatos de Madras y Calcuta (1834), Pondichery y Ceilán (1836) y en 1838 declaró abolido el patronato. Ello dio pie a que entre el clero portugués estallara el llamado cisma de Goa, que no fue allanado hasta 1886.

Aumentaba entretanto la afluencia de misioneros europeos a la India, la cual bajo la soberanía inglesa gozaba no sólo de paz, sino también de un importante progreso cultural. Los jesuitas y otras órdenes orearon universidades. Las misiones se extendieron también por el norte, por obra sobre todo de los capuchinos. El jesuita belga Lievens a partir de 1885 consiguió suscitar en Chota-Nagpur, al norte de Calcuta, un movimiento de masas que en pocos años aportó más de cien mil nuevas conversiones. León XIII creó en 1886 la jerarquía india, que al principio comprendía ocho arzobispados, y veintinueve obispados.

En el año 1868 había en la India un millón quinientos mil católicos; hoy son cinco millones doscientos veinticinco mil, cifra todavía exigua para un país de más de trescientos ochenta millones de habitantes. Pero la situación ha evolucionado de un modo muy favorable. Aún hoy la masa principal de católicos vive en el sur, donde el nivel cultural es

relativamente elevado, e intervienen activamente en la vida pública. Los cristianos unidos de Santo Tomás en la costa del actual estado de Kerala, que suman medio millón, no constituyen un cuerpo extraño, sino que participan normalmente en la vida eclesiástica. En el norte quedan aún grandes trechos de pura diáspora, aparte de algunas grandes ciudades como Calcuta. En cambio, en el norte abundan más las conversiones que en el sur.

La independencia política de la India no ha perjudicado, en conjunto, a la Iglesia, que estaba ya suficientemente arraigada. Sin embargo, no son de desdeñar los peligros que amenazan a la Iglesia por parte de un nacionalismo exaltado, no menos que el latente peligro de comunismo en la India. De los cuatro mil quinientos sacerdotes que actualmente trabajan en la India, casi la mitad, entre ellos muchos obispos, son indígenas; de las diez mil religiosas, lo son siete mil. Ya nadie habla de las cuestiones de adaptación y ritos. El régimen de castas, que tantas dificultades causó anteriormente, apenas se nota ya en la vida de la Iglesia.

Actualmente (datos de 1978) hay en la India 83 diócesis y dos prefecturas de. rito latino, 17 diócesis de rito siro-malabar y dos de siro-malancar. El número de obispos se ha elevado a 125, tres de los cuales son cardenales (y sólo siete de los 125 son extranjeros). El número de creyentes de los tres ritos se eleva a diez millones.

Aunque el Pakistán, segundo estado del subcontinente indio, es una república islámica, la Iglesia goza también aquí de libertad, si bien sus posibilidades de crecimiento son limitadas. De los 65 millones de habitantes (1972), sólo unos 380 mil son católicos.

Desde 1971 —independencia de Bangladesh —la minoría católica es allí muy activa, y especialmente influyente en el campo de la educación. En 1976 tenían los 136 000 católicos (actualmente 142 000 en una población de 71,5 millones de habitantes), 274 centros de enseñanza, lo cual denota una notable efectividad. La nunciatura de Bangladesh fue erigida por Pablo VI, en marzo de 1973.

Realmente, en estas inmensas regiones, tiene aún la Iglesia un campo enorme de trabajo. Cierto que la Iglesia de la India, Pakistán y Bangladesh dista aún mucho de ser independiente de la ayuda misional de Europa y América; pero ya no es país de misión en el sentido de que sólo hubiera de poderse llevar aquí a cabo trabajos de pioneros o exploradores.

China.

Tampoco China es, medida a la escala europea, un país, sino un continente; sólo que, a diferencia de la India, ha constituido ya de antiguo una unidad nacional y política. En tiempo de los navegantes españoles y portugueses, China era un mundo cerrado, un reino de fábula, de la que

oían hablar en todas partes, más poderoso y civilizado que el Japón, pero cuyo acceso les estaba vedado. San Francisco Javier se había dado cuenta de que China constituía la posición clave para la evangelización del Extremo Oriente entero; pero murió ante la puerta del inmenso país, sin haber podido pisar su suelo.

Cinco años después de la muerte de Javier (1557) consiguieron los portugueses sentar pie en la isla de Macao. Macao está cerca del lugar donde había muerto Javier, a la entrada de Cantón, capital de la China meridional. La situación estaba bien elegida. Macao pronto pudo rivalizar con Goa. Hoy su importancia ha pasado a la vecina Hong-Kong, que los ingleses ocuparon en el siglo XIX.

Desde Macao y desde las islas Filipinas, los franciscanos, agustinos y dominicos hicieron frecuentes y siempre vanos intentos para penetrar en China, que estaba cerrada a todos los extranjeros. Los primeros que lo consiguieron, en 1583, fueron dos jesuitas italianos, Ruggieri y Ricci. Ricci se presentaba como un sabio chino, aunque sin intención de engañar, tal como había hecho en la India su correligionario Nobili. Hablaba y escribía el chino clásico, y con sus conocimientos de matemáticas, astronomía y geografía supo hacerse tan útil al gobierno, que éste no le puso obstáculos a que predicara el cristianismo. En 1601 se estableció definitivamente en Pekín, donde murió en 1610. Para proseguir la obra de Ricci, los jesuitas enviaron de Europa misioneros especialmente preparados en el aspecto científico y técnico. El P. Adam Schall de Colonia, que ocupaba el puesto de Ricci desde 1631, pudo mantenerse en él cuando en 1644 los manchúes conquistaron Pekín y derribaron la antigua dinastía. Schall era mandarín de primera clase. Los jesuitas abrigaban la esperanza de poder servirse dé su influencia sobre el emperador para implantar el cristianismo en todo el país. Y aunque esta esperanza de encontrar un nuevo Constantino resultó vana, con todo y a pesar de diversas persecuciones, en el año 1650 se contaban en la China ciento cincuenta mil cristianos.

En el siglo XVII entraron también en China misioneros de otras órdenes: los dominicos desde 1632, los franciscanos desde 1633, y más tarde los agustinos y sacerdotes del seminario de París. Algunos de estos misioneros creyeron que los jesuitas iban demasiado lejos en la tolerancia de ciertos usos chinos, como las ceremonias en honor de los antepasados y de Confucio, y así fue como se planteó con el tiempo la desdichada cuestión de los ritos chinos, que tantos perjuicios causó a esta primera labor de penetración. No se trataba sólo de una rivalidad entre las órdenes; los problemas eran realmente espinosos, y las opiniones andaban divididas dentro de las propias órdenes, los jesuitas incluso. Pero en Europa, al exacerbarse la campaña contra la Compañía de Jesús, se hinchó desmedidamente el conflicto, y se tomó pie de él para acusar a los jesuitas

no sólo de laxismo moral, y de ambicionar riquezas y poder, sino también de idolatría y desobediencia al papa.

La primera condena de la táctica jesuítica de acomodación la dictó Inocencio X en 1645. Los jesuitas dieron explicaciones y consiguieron una cierta suavización de la condena. El delegado apostólico Tournon, que ya en la India se había pronunciado contra la acomodación, pasó en 1707 a China y volvió a hablar en términos muy duros contra las prácticas jesuíticas. El delegado siguiente, Mezzabarba, hizo en 1720 algunas concesiones, que Roma no aprobó. Finalmente, Benedicto XIV pronunció en 1744 la condena definitiva. Es, de todos modos, exagerada la afirmación hecha por algunos historiadores modernos de que el decreto papal asestó el «golpe de muerte» a la misión en China. En el año 1726 había en China trescientos mil cristianos, y este número se mantuvo, a pesar de las muchas persecuciones sufridas, hasta el siglo XIX. Mucho más que todos los decretos sobre los ritos, lo que realmente perjudicó a la misión en China fue la extinción de la Compañía de Jesús.

El único obispado de China fue, al principio, Macao (desde 1575). La Congregación de Propaganda creó en 1659 dos vicariatos apostólicos en Tonkín y en Conchinchina, a las que fueron adscritas varias provincias chinas, y luego en 1680 un vicariato apostólico en Fukien para toda la China meridional. Esto suscitó rozamientos con el patronato portugués, y en 1690 el papa, para contentar a Portugal, estableció las diócesis de Pekín y Nankín, que fueron puestas bajo el arzobispo de Goa.

El primer sacerdote chino fue un dominico, que en 1656 recibió las órdenes en Manila y más tarde fue nombrado vicario apostólico en Nankín. En calidad de tal consagró a tres jesuitas chinos. A los sacerdotes indígenas se debe sobre todo que el cristianismo chino pudiera sobrevivir a los difíciles años en torno a 1800, cuando no era posible recibir refuerzo alguno de Europa. Además, en 1811 estalló una violenta y larga persecución. Hasta 1844 no consiguió Francia imponer la libertad religiosa, que fue confirmada en los tratados de Tientsin en 1858 y de Pekín en 1860. Hacia 1860 se contaban trescientos veinte mil católicos con ciento treinta y cinco sacerdotes chinos y ochenta y cuatro extranjeros. El protectorado francés dio lugar a un gran auge religioso. A los franciscanos, dominicos, lazaristas y sacerdotes del seminario de París, se añadieron en 1842 jesuitas, en 1858 sacerdotes del seminario de Milán, en 1865 misioneros de Scheut, en 1870 hermanos de las Escuelas Cristianas, en 1879 misioneros de Steyl y otros. Las primeras hermanas de la Caridad llegaron en 1847, las canosianas italianas lo hicieron en 1860, las hermanas de las Ánimas en 1867. Hoy todas las grandes órdenes intervienen en las misiones chinas. El número de católicos ascendía en 1900 a setecientos cuarenta y dos mil, en 1940 a tres millones ciento ochenta y tres mil con seiscientos cincuenta y cinco mil catecúmenos, lo que permite calcular que en 1952, con un

incremento anual de cien mil, se habían rebasado ya con mucho los cuatro millones. El número de sacerdotes chinos pasó de ciento treinta y cinco hacia 1850 a cuatrocientos en 1900 y a dos mil ciento trece en 1940. En 1926 Pío XI administró personalmente la consagración episcopal a seis sacerdotes chinos, y Pío XII nombró en 1946 al primer cardenal de esta nación. En el mismo año elevó a diócesis los antiguos vicariatos apostólicos, de modo que hoy China posee veinte arzobispados y setenta y nueve obispados.

La interminable sucesión de persecuciones, guerras civiles y banderías no consiguieron detener la obra misionera. En las matanzas de Tientsin en 1870 perdieron la vida treinta mil cristianos. En el levantamiento de los Boxers en 1900 fueron asesinados cuarenta y cinco misioneros, nueve hermanas y numerosos seglares. La revolución de 1911, que derribó el Imperio, no molestó a las misiones, pero sí las guerras siguientes. Los misioneros tenían que estar siempre prestos a darse a la fuga, so pena de tener que pagar un rescate a los bandidos en cuyas manos caían; se destruían iglesias y escuelas. Pero el país es tan inmenso, que la guerra sólo afectaba a algunas regiones cada vez y los daños podían ser reparados con relativa celeridad.

La revolución política de 1949 trajo a la Iglesia en China un período de sufrimientos, que no admite comparación con persecución alguna del siglo XX y acaso con ninguna de las Iglesias en general. Las instituciones docentes de la Iglesia hubieron de clausurarse. Casi todos los misioneros extranjeros fueron expulsados. Muchos seminaristas huyeron a las Filipinas o a Hong-Kong. Los comunistas, con tenaz consecuencia, intentaron fundar una iglesia nacional china independiente de Roma. Obispos, sacerdotes y seglares, fieles a Roma, fueron encarcelados, condenados a trabajos forzados en las remotas fronteras del país y hasta asesinados. Después de años de prisión, lograron finalmente, a partir de 1958, que varios sacerdotes consintieran en recibir la consagración episcopal sin autorización de Roma.

Pío XII condenó (junio de 1958) estas ordenaciones episcopales y Juan XXIII hablando de ellas utilizó la palabra «cisma» (diciembre de 1958). En cambio, Pablo VI intentó un acercamiento.

El 20 de octubre de 1963 expresó su deseo de haber podido *abrazar a todos* los obispos de China con motivo del Vaticano II. Posteriormente, en 1965, envió un telegrama a Mao Tse Tung con ocasión de ofrecerse para mediar en Vietnam.

La erección de la nunciatura en Formosa enfrió un tanto los ánimos (aunque desde 1973 esta nunciatura está llevada por un encargado de negocios).

La revolución cultural significó una nueva persecución de la iglesia china. Pero las noticias que comenzaron a llegar otra vez a partir de 1971 permiten deducir que en China hay actualmente unos 1000 sacerdotes y 65

obispos (45 de los cuales lo son sin el *placet* romano). Dado el casi total aislamiento de China respecto al mundo exterior, es difícil decir hasta qué punto están íntimamente conformes estos obispos con los fines de una iglesia nacional que, en los planes de los comunistas, ha de ser evidentemente la etapa previa de la total apostasía de la fe. Las escasas noticias que llegan al extranjero de las comunidades católicas, son testimonio de la dolorosa ansia por la unidad de la Iglesia, y de inconmovible adhesión a la Sede apostólica.

Con el continente Chino, contrasta totalmente el desenvolvimiento misional en la isla de Formosá (Taiwan), donde huyó el gobierno nacionalista chino de Chian-Kai-chek. A fines de 1945 la isla sólo contaba diez mil católicos para una población de unos seis millones de habitantes. Actualmente, para una población de nueve millones y medio de habitantes, el número de católicos se acerca a los trescientos mil. El rápido desarrollo misional se debe a que muchos sacerdotes, expulsados de la China roja trabajan ahora en Formosa. De veinte sacerdotes en 1945, la cifra supera hoy ampliamente el medio millar.

Formosa cuenta actualmente con una facultad de teología, que pretende enseñar teología «china», a fin de lograr una fuerte encarnación de la Iglesia en la cultura china. Tal es también la pretensión de la jerarquía de Formosa.

Realmente, el feliz desenvolvimiento en Formosa proyecta un rayo de esperanza sobre la historia misional china, tan sombría de momento. Esta historia demuestra que las reacciones o retrocesos no son muy duraderos en China. Si así se cumpliera una vez más, China sería uno de los países más prometedores para la Iglesia, y es posible que el centro de gravedad de ésta que ya actualmente se desplaza de Europa a América, venga a situarse en siglos por venir en China. El «peligro amarillo», de que tanto hablaban los políticos europeos del siglo XIX, es para la Iglesia una «esperanza amarilla».

El Japón.

La historia de la evangelización del Japón fue durante largo tiempo una sucesión de decepciones. San Francisco Javier, viniendo de Goa y Malaca, desembarcó en 1549 en el Japón, recorrió una gran parte del imperio insular y exploró las posibilidades que el país ofrecía para la obra misional. Cuando en 1551 regresó a Goa, dejó allí a su hermano en la orden, Torres. No tardaron en llegar otros misioneros jesuitas, y el número de cristianos ascendió verticalmente. En 1571 había treinta mil, y treinta años después setecientos cincuenta mil. Eran frecuentes las conversiones entre los nobles y los príncipes. El superior de los jesuitas, Valignani, era un organizador de primer rango y al propio tiempo un decidido enemigo

del europeísmo en la práctica de las misiones. En 1582 una embajada de cuatro príncipes cristianos se trasladó a Europa, fueron honorablemente recibidos por el papa y a su regreso en 1590 informaron sobre la grandeza de la Iglesia y el esplendor de los países occidentales.

Sin embargo, hubo que aguardar hasta 1596 a que llegara al Japón el primer obispo. Éste consagró en 1601 a los primeros sacerdotes japoneses, dos jesuitas y un clérigo secular. Hoy nos es difícil comprender el descuido en que en aquella época, y aun más tarde, se tenía al clero indígena; pero no se debió sólo a una «negligencia que nada alcanza a justificar del todo» por parte de los jesuitas, como escribe un moderno historiador de las misiones. En todo caso, no fue esto lo que trajo la catástrofe, sino la violencia ejercida por el gobierno. Desde 1592 llegaron también al Japón misioneros de otras órdenes, sobre todo españoles de las Filipinas.

Ya en 1587 el *shogún* Taikosama, como lo llaman los misioneros, publicó el primer decreto de persecución. Más tarde adoptó una actitud más benévola, pero en 1597 hizo ajusticiar a seis franciscanos, tres jesuitas y diecisiete cristianos. Son los famosos mártires de Nagasaki, que Pío IX canonizó en 1862. La persecución arreció bajo el sucesor de Taikosama, Daifusama. Holandeses e ingleses le azuzaban contra los portugueses y los españoles y, por tanto, contra los católicos. A partir de 1612 se sucedieron los decretos, seguidos todos de nuevos martirios. En el año 1625 el número de cristianos en el Japón se calculaba todavía en seiscientos mil, pero había desaparecido toda posibilidad de introducir más sacerdotes. Fueron inútiles todos los intentos hechos por los dominicos, franciscanos, agustinos y jesuitas. Los intrusos eran las más de las veces descubiertos y degollados. Los últimos jesuitas desembarcaron en 1643. En el siglo XVIII el sacerdote Sidotti, que había ido a la China con el delegado Tournon, alcanzó la costa japonesa, pero también él murió en la prisión en 1715. Tres jesuitas que en 1749 partieron para aquel país, desaparecieron sin dejar rastro.

En 1858 consiguió finalmente Napoleón III que los pocos franceses que residían en el Japón pudieran ejercer su culto, pero aun entonces quedó prohibida toda actividad misional. El vicario apostólico Petitjean descubrió en 1865 restos de antiguos cristianos japoneses, que al entrar en contacto con él se cercioraron cautelosamente de si reconocía al papa, observaba el celibato y practicaba el culto a la Virgen. Estos cristianos seguían bautizándose, pero con una fórmula de bautismo inválida, y cuanto pudo hacer el vicario fue reconducir una parte de ellos a la Iglesia católica; allí había, sin embargo, un pequeño núcleo que con el tiempo podía dar lugar a una comunidad en forma. El gobierno decretó la tolerancia religiosa en 1875, y entonces empezó un lento incremento de los grupos cristianos, que de veinte mil que eran en 1879 pasaron a cincuenta y cuatro mil en 1898. Sin embargo, desde 1932 se experimentó como urgente la necesidad de poner en manos japonesas la dirección de su joven Iglesia. Ya en 1927 fue

ordenado el primer obispo japonés (Januarius Hayasaka). En 1936 la Iglesia dejó de oponerse a la participación de los creyentes en los «ritos» o costumbres sociales del país que antes les estaban prohibidos. Esto significó un gran paso, pero no por ello la Iglesia dejó de formar parte de la presencia extranjera en un país que, por aquella época, mostraba un nacionalismo vehemente. La «Ley sobre las corporaciones religiosas» de 25 de marzo de 1939 no reconocía a ningún extranjero como presidente de una comunidad nacional. Esto obligó a Roma a una rápida transferencia de la dirección de la Iglesia a manos de prelados japoneses, quienes elaboraron las «constituciones de la Iglesia japonesa» y consiguieron en 1941 la aprobación del Estado.

Tras la segunda guerra mundial se produce un notable cambio. El sintoísmo es declarado oficialmente mítico y pasa a ser religión privada. El nacionalismo anterior pierde su agresividad.

Las perspectivas misioneras aumentan al encontrar menos dificultades para la erección de escuelas, hospitales, universidades, etc. Pero las estadísticas no son muy brillantes. En 1974, de 105,9 millones de habitantes sólo 363000 eran católicos y en 1977, de 113 millones, el número de católicos había llegado soto a 392000. De todos modos es alentador el número creciente de clero indígena, así como de religiosos y religiosas. La inculturación ha llevado consigo un movimiento de simpatía hacia la Iglesia, que tiene cierto influjo moral en la sociedad y se mantiene en diálogo con las corrientes culturales de aquel país.

Sin embargo, en conjunto, el Japón es una de las tierras misionalmente más difíciles. La industrialización del Japón, empezada ya hace años y que hoy ha llegado a su plenitud, ha destruido casi por completo las viejas convicciones religiosas arraigadas antes en el pueblo, por más que pervivan todavía las huecas envolturas de las formas tradicionales del culto. Por consiguiente, la misión no se encuentra ya ante personas poseedoras de ideas religiosas con las que pueda establecerse un enlace, sino ante la población atea de un moderno estado industrial, situación que no tardará en producirse también en otras tierras de misión y que no podrá menos que dificultar de un modo decisivo la labor misionera.

Las Filipinas.

Entre los tres grandes imperios asiáticos de India, China y Japón por un lado, y el continente australiano por el otro, existen grandes masas de tierras recortadas y rodeadas por brazos de mar: la península de Malaya y el mayor archipiélago del globo, extendido desde Sumatra hasta las Filipinas y Nueva Guinea. Los centros misionales para este mundo, que en extensión es comparable a Europa, fueron en el siglo XVI de una parte Malaca, ocupada por los portugueses en 1511, y de otra el archipiélago de las Fili-

pinas, conquistado en 1559 por los españoles, quienes le dieron el nombre de su rey Felipe II. De Malaca partió en 1546 san Francisco Javier hacia las Molucas y predicó en Amboina y Ternate. A la esfera portuguesa pertenecían Siam y Camboya, donde en el siglo XVII se hicieron intentos de misión. Las misiones católicas de las islas de la Sonda fueron casi totalmente aniquiladas por los holandeses, quienes en 1641 conquistaron las Molucas, e isla tras isla fueron ocupando todo el archipiélago. Sólo en la isla de Timor, que siguió siendo portuguesa, se mantuvo una colonia católica de alguna importancia, que hoy cuenta con setenta mil fieles. En las islas neerlandesas los sacerdotes católicos no pudieron penetrar hasta 1807, y al principio sólo para atender a la colonia europea. Una labor propiamente de misión no volvió a empezar hasta. 1859; su actividad aumentó a partir del fin de siglo, pero entretanto el Islam había tomado posesión de todas las Indias holandesas.

Las Filipinas fueron españolizadas y cristianizadas, al estilo de las colonias españolas en América. Los misioneros, que venían por la vía de Méjico, eran como allí unos decididos protectores de los indígenas. Los primeros fueron agustinos; luego predominaron los franciscanos. Los dominicos organizaron en 1592 una provincia de su propia orden, y lo mismo hicieron los jesuitas en 1606. Manila, sede episcopal desde 1578, fue elevada a arzobispado en 1595, con tres sufragáneas: Nueva Segovia, Nueva Cáceres, Cebú. A mediados del siglo XVII se contaban dos millones de cristianos.

La colonia quedó casi indemne de los acontecimientos que se desarrollaban en el resto del mundo. Agravaba su aislamiento el hecho de que todo el tráfico comercial se hacía con España pasando por Méjico. Hasta 1814 no fue abierta Manilla al comercio internacional. En la época de la Ilustración y del liberalismo llegaron de España el anticlericalismo y la masonería, lo mismo que ocurría en América. Igual que en América, constituía un grave inconveniente el hecho de que el gobierno español no supiera decidirse a nombrar obispos nacidos en el país. En 1898, cuando España perdió las colonias, no había aún ningún filipino entre los obispos del archipiélago.

La ocupación por los Estados Unidos dio al principio la impresión de que sólo daños aportaría a la Iglesia. Entre otras conquistas de la civilización, los americanos introdujeron las escuelas laicas. Las sectas protestantes desplegaron una actividad muy intensa. Por otra parte, se incrementó en gran manera la labor propiamente pastoral, en parte fomentada por clérigos regulares americanos. El número de diócesis fue aumentado de cinco a quince. La segunda guerra mundial, con la ocupación japonesa de 1942-1944, produjo grandes daños materiales, y también es de lamentar la muerte de más de cien sacerdotes.

Como en los demás países de Europa o Sudamérica hay en las Filipinas muchos católicos que no practican o que incluso se manifiestan hostiles a la Iglesia. Es sobre todo sensible la falta de sacerdotes: sólo hay unos tres mil, mientras los Estados Unidos, para un número doble de católicos, tienen treinta y nueve mil. Hay que observar, sin embargo, que en los últimos años se ha notado un incremento en el número de vocaciones. De todos modos, las Filipinas, con sus veintidós millones de católicos, es un país netamente católico, el único en el hemisferio oriental. Es ésta una impresión que sorprende a todo aquel que llega al archipiélago procedente de China o del Japón. El Congreso Eucarístico de Manila en 1937 fue un acontecimiento para el Asia oriental, que se celebró con el mayor esplendor. Las Filipinas son un país asiático. Aunque hable español, el filipino no es por eso europeo. El europeo, que apenas distingue a los japoneses de los chinos, los toma también por uno de éstos. Por su sola existencia, la católica Filipinas contribuye a connaturalizar la Iglesia en el Asia. Hay cardenal en Manila.

Vietnam.

En el siglo XVI franciscanos españoles pasaron de Filipinas a Célebes, Borneo y Sumatra, aunque sin obtener resultados duraderos. Tonkín y Cochinchina recibieron también de Manila sus primeros misioneros. En Tonkín operaron, junto a los dominicos de Manila, sacerdotes del seminario de París. A despecho de persecuciones, a fines del siglo XVII se contaban allí doscientos cincuenta mil católicos, con un clero indígena. Cochinchina, Annam y Tonkín tuvieron también que sufrir enconadas persecuciones durante el siglo XIX, especialmente bajo el emperador Tüdük, quien hizo dar muerte a cinco obispos, ciento quince sacerdotes y millares de fieles. Las luchas políticas y religiosas terminaron en 1886 con la ocupación de toda Indochina por Francia.

Después de la segunda guerra mundial, los dos reinos de Laos y Camboya han logrado la independencia. Las minorías católicas son en ellos muy pequeñas. A consecuencia de la ocupación japonesa, ya durante la segunda guerra mundial surgió en Vietnam un fuerte movimiento comunista de independencia, que intentó apoderarse del poder en todo el país. Por el convenio de Ginebra de 1954, el Vietnam fue dividido por una línea de demarcación que sigue el paralelo 17. El norte del país, en que se halla el centro de gravedad de la misión católica, quedó en poder de los comunistas. Sin embargo, el convenio de Ginebra dio facilidades para que setecientos mil católicos con una gran parte de sus obispos y sacerdotes se establecieran en el sur. Así, en la república del Vietnam sur, vivían un millón y medio de católicos para una población de nueve millones de habitantes, mientras en el norte comunista quedaron aún ochocientos mil

para quince millones de habitantes. En el Vietnam del norte, no sólo quedó la Iglesia reducida en extremo por la emigración, sino que, después de unos años, se inició con creciente intensidad el mismo proceso de la China roja. También aquí hubieron de abandonar el país casi todos los misioneros extranjeros, a la par que se forzaba a separarse de Roma a los sacerdotes indígenas. La totalidad del Vietnam recibió en 1960 una jerarquía ordinaria (con él eran 38 los países de misión que la habían obtenido desde 1886). Se crearon 3 arzobispados y 17 obispados. En el Vietnam del Sur, después de la partición, existían buenas posibilidades para la acción de la Iglesia. Pero luego el movimiento comunista del Vietcong, dirigido desde el Norte, desencadenó con la creciente actividad de sus guerrillas una guerra civil en la que el gobierno sudista fue apoyado por las fuerzas armadas de los Estados Unidos. Esta guerra civil tenía forzosamente que paralizar la actividad misionera. Poco antes y después del asesinato del presidente católico Diem, en 1963, los budistas manifestaron un fuerte resentimiento contra los católicos. Paulo VI intentó en 1966, por medio de un delegado personal, reanudar el diálogo entre católicos y budistas y poner de manifiesto la neutralidad política de la Iglesia.

En septiembre de 1975, empezó una campaña sistemática de expulsión de misioneros extranjeros, pasando la Iglesia de este país a ser una Iglesia del silencio. El obispo Nguyen van Thuan estuvo encarcelado de 1976 a 1978. Pablo VI nombró cardenal en 1976 al arzobispo de Hanoi, Joseph Marie Trin-nhu-Khuê (fallecido el 27-XI-73). De los 47 millones de habitantes del Vietnam, sólo son católicos 2,8 millones.

Corea.

Sobremanera curiosa es la historia misional de la península de Corea, ya que allí se formó una comunidad de cristianos antes de que llegara ningún misionero. Corea era un estado vasallo de China, totalmente inaccesible a los europeos. Pero llegaron a ella unos libros cristianos chinos, que fueron leídos ávidamente. Un miembro de la embajada que anualmente se enviaba a Pekín para pagar el tributo, se hizo bautizar en la ciudad imperial en 1784. A su regreso, formó una comunidad de cuatro mil cristianos. Ésta tuvo pronto que sufrir persecuciones, e incluso martirios. Hasta 1794 no pudieron los católicos coreanos recibir la visita de un sacerdote: era un chino y se presentó disfrazado. Desde 1831 los misioneros de París no cejaron en sus intentos de penetrar en la península, pero todavía en 1866 fueron muertos el vicario apostólico con varios misioneros. Desde que en 1895 Corea pasó a ser un protectorado japonés, al menos cesaron las persecuciones sangrientas.

La misión se desarrolló bien hasta que, a fines de la segunda guerra mundial, el país fue dividido por el paralelo 38 en zonas de ocupación por

la Unión Soviética y los Estados Unidos, de las que posteriormente surgieron una república popular comunista en Corea del norte y una república de Corea del sur. El centro principal de la misión católica estaba también aquí en el norte. En la guerra de Corea de 1950-53, en que también el sur estuvo por mucho tiempo ocupado por tropas comunistas, la misión hubo de sufrir gravísimos daños. Muchos misioneros y sacerdotes indígenas fueron asesinados y deportados. Desde entonces, sobre la Iglesia de Corea del norte ha caído tupido velo de absoluto silencio. En Corea del sur, pareció que, al terminar el conflicto, había llegado la hora de un rápido crecimiento. En 1965, para veintiocho millones de habitantes, se contaban allí unos seiscientos setenta mil católicos. Sin embargo, las tensiones de la política interna han vuelto a frenar nuevamente el desarrollo misional. En 1962 recibió también Corea su propia jerarquía. En las dos partes del país existían tres arzobispados y ocho obispados.

En 1966 quedaba erigida la nunciatura y el primer cardenal coreano era nombrado en 1969 (Stephen Sou Hwan Kim). Las iglesias cristianas, fueron, por otro lado y a pesar de sus dimensiones reducidas, el centro de la oposición espiritual al régimen dictatorial de Park. Las tensiones entre la Iglesia y el Estado llevaron en agosto de 1974 a la detención del obispo de Wonju, que fue condenado por un tribunal militar a quince años de prisión (aunque fue liberado, con otros 150 presos, en febrero de 1975). Hoy la Iglesia de Corea cuenta con cerca de un millón de almas, dentro de una población que alcanza más de 40 millones de habitantes.

Así pues, el Asia monzónica, o sea todo el espacio ocupado por la India, Indochina, China, Japón y las islas surorientales, contiene una cristiandad católica de unos veinticinco millones de miembros, o sea aproximadamente tanto como los Estados Unidos de Norteamérica. ¡Cuan distinto es, empero, el cuadro! En el Asia monzónica habita la mitad de la humanidad, y los católicos pasan casi inadvertidos en tan enorme masa. Norteamérica tiempo ha que dejó de ser tierra de misión. Su Iglesia no necesita ya recibir, sino que está en situación de dar. En cambio, a la Iglesia asiática le falta aún mucho para que pueda sostenerse en todas partes sin ayuda: muchas de sus regiones dependen aún de la aportación exterior, sobre todo en cuanto a los sacerdotes. Pero la Iglesia asiática está en marcha, y en marcha hacia delante, sobre todo en los dos países principales, la India y China. Ha adquirido ya carta de naturaleza en el Asia: existe una cristiandad católica de tipo asiático. En la Roma de hoy, el sacerdote y obispo «moreno» o «amarillo» es ya una figura familiar y cotidiana. La Iglesia no conoce problemas raciales.

Australia.

En Australia, el último de los continentes descubiertos y ocupados, la historia eclesiástica empieza en 1787. Aquel año llegó a Botany Bay, donde más tarde había de levantarse Sydney, el primer transporte de penados procedente de Inglaterra. Entre los deportados, cuyo número fue aumentando en sucesivas expediciones, se hallaban también presos políticos, y entre ellos irlandeses católicos. En el año 1817 un cisterciense irlandés obtuvo permiso del gobierno para trasladarse a Australia para prestar asistencia espiritual a aquellos desdichados, pero el gobernador de la colonia no le dejó desembarcar. Hasta 1821 no pudieron pisar suelo australiano dos sacerdotes, los cuales se encontraron con un grupo de dos mil católicos. Eclesiásticamente Australia pertenecía entonces al vicariato apostólico de la isla Mauricio. Habiéndose revocado en Inglaterra la legislación anticatólica en el año 1829, el sacerdote inglés Ullathorne, enviado a Australia en 1832 en calidad de Vicario general, pudo proceder a organizar la labor pastoral. Se encontró con veinte mil católicos, los cuales, empero, sólo disponían de una iglesia, dos capillas y cuatro sacerdotes, uno de los cuales residía en Tasmania. El primer vicario apostólico de Australia fue el benedictino John Polding, nombrado en 1834. En 1842 se creó el arzobispado de Sydney y el obispado de Hobart, en Tasmania. Pronto siguió el establecimiento de otras diócesis: en 1843 Adelaida, en 1845 Perth, en 1847 Melbourne. Hoy existen en Australia cinco archidiócesis con dieciocho sufragáneas, más un vicariato apostólico y una abadía *nullius*. El número de católicos se ha elevado a un millón setecientos cincuenta mil, casi el quinto de la población total.

Australia es un país poblado por blancos. Los indígenas, para los cuales se han creado misiones, cuentan sólo algunos millares. Los católicos (de los 13,6 millones de habitantes son católicos 3,6 millones, un 26,4 %) gozan de gran prestigio: disponen de sus propias escuelas y colegios, y muchas órdenes religiosas han organizado su provincia australiana. El futuro dirá si a la larga podrá mantenerse su artificial estado de aislamiento y las barreras que ha puesto a la inmigración asiática. En todo caso, la situación de la Iglesia es allí lo bastante sólida para que necesite mirar con aprensión las posibles crisis exteriores. Hay que reconocer, sin embargo, que con ser muy satisfactoria la situación de la Iglesia en Australia, será difícil que este país llegue nunca a desempeñar un papel importante dentro de la Catolicidad: el continente australiano está demasiado remoto y, sobre todo, demasiado vuelto de espaldas al resto del mundo. Lo mismo puede decirse, y con mayor razón todavía de Nueva Zelanda: con una archidiócesis y tres diócesis, la iglesia de Nueva Zelanda cuenta con 446000 católicos, el 14,2 % de la población.

Los países del Islam.

El Asia monzónica tropical está separada de Europa por un ancho cinturón de tierras secas, que desde Europa se conocen con el nombre de Asia anterior: Anatolia, Siria, Mesopotamia, Persia, Arabia. Por sus características geográficas pertenece también a esta parte del mundo todo el norte de África y también las regiones del Asia central al oriente del mar Caspio, que por el norte se funden imperceptiblemente con los desiertos del Asia septentrional. Es una faja de tierras esteparias y desérticas que, en una anchura de más de dos mil kilómetros, se extiende desde los verdes promontorios de la costa atlántica hasta el desierto de Gobi. Esta faja representa el mundo del Islam, y junto con toda el Asia septentrional constituye la mayor mancha blanca en el mapa de la Iglesia. No sólo por ser insignificante el número de católicos en esta zona, sino porque apenas puede registrarse en ningún punto de ella el menor progreso misional. Y sin embargo, algunas de. sus regiones, como Argelia, Egipto, Siria, Asia Menor, fueron antaño florecientes países católicos.

Dos pequeños estados con mayoría cristiana forman como unos islotes rodeados por el mundo islámico: Abisinia y la república del Líbano, independiente desde 1946. La unión con la Iglesia de los cismáticos abisinios ha constituido desde el siglo XVI el fin perseguido por un gran número de misioneros jesuitas, franciscanos y capuchinos, algunos de los cuales perdieron la vida en su empeño. Los abisinios unidos apenas llegan hoy a treinta mil, la mayoría residentes en Eritrea. La nueva república del Líbano, con su capital Beirut, tiene algo más de un millón de habitantes, cristianos en su mayor parte, de ellos unos cuatrocientos mil católicos. Beirut es hoy la sede del patriarca de los armenios unidos y del de los sirios católicos, los dos actualmente cardenales, además del nuncio apostólico. El patriarca de los maronitas reside en el Líbano.

Los católicos de todos los ritos que viven en el resto del territorio islámico, no llegan en conjunto ni a los dos millones. La mayor parte de ellos corresponden al África septentrional francesa, incluyendo a Túnez, y son casi todos de origen europeo.

La razón de que la Iglesia no haya podido penetrar en esta «mancha blanca», no consiste en una falta de voluntad misional ni tampoco en la inconvertibilidad individual de los musulmanes, sino en la absoluta intolerancia de la sociedad islámica. No importa cuál sea el tenor de las leyes vigentes en cualquiera de estos países: el musulmán que recibe el bautismo, o aunque se limite a acercarse al misionero con esta intención, pierde indefectiblemente toda su consideración social y muchas veces pone incluso en peligro su vida. En el Pakistán, como en todos los países islámicos, hay muchos estudiantes musulmanes que asisten a las universidades católicas. Pues bien, la posibilidad de que uno se convierta al cristianismo es casi un motivo de aprensión para los misioneros, pues es casi seguro que ello acarrearía el cierre del establecimiento y el fin de toda

la actividad misional. Una vez fuera de su medio, el musulmán no es más difícil de convertir que otro cualquiera. Es la coacción social, lo que hace que las conversiones sean extraordinariamente raras.

Ahí está la gran tarea que aguarda a la Iglesia del futuro, tarea que ni siquiera se ha empezado todavía. Por lo demás, la Iglesia puede ya considerarse universal en todos los sentidos, incluso el geográfico. En todas las partes del mundo se ha hecho, por lo menos, un comienzo, y en las tierras de mayor porvenir, India, China y acaso el África central, bastante más que un comienzo. Tiempo ha que el mundo islámico ha dejado de ser una barrera que encierre a la Iglesia en Europa, como en la Edad Media; hoy la barrera ha sido rebasada y rodeada por todos los lados. Pero sigue siendo un mundo inaccesible a la Iglesia, y no hay por ahora síntomas de que esta situación haya de cambiar en un futuro previsible.

África.

Al sur del Sahara, África es una tierra de misión nueva. Al oeste, en las islas atlánticas, existen diócesis antiguas: Las Palmas, en las Canarias, existía ya en el siglo XV, la diócesis de Funchal fue creada en 1514, la de las Islas de Cabo Verde lo fue en 1532 y la de las Azores en 1534. En estas islas viven cosa de un millón de católicos. De las antiguas posesiones portuguesas en el continente africano cabe mencionar Angola en el oeste y Mozambique en el este. Angola es obispado desde 1596 y está actualmente dividida en un arzobispado y cinco obispados sufragáneos. Lorenzo Marques fue obispado en 1612. El actual obispo es cardenal. De las islas del océano Índico, las de Mauricio y Reunión cuentan actualmente en total unos quinientos mil católicos; las Seychelles, Almirante y Zanzíbar sólo unas decenas de millar.

En la gran isla de Madagascar, que por sus características geográficas pertenece más al Asia que al África, no se creó un vicariato apostólico hasta 1848. Las misiones se han desarrollado extraordinariamente bien, de suerte que la isla alberga actualmente más de un millón de católicos, con numeroso clero indígena. En 1955 pudo ser erigida en la isla la jerarquía eclesiástica. Actualmente existen tres arzobispados con diez sufragáneas.

Los blancos del África del sur son, en su mayoría, protestantes. Los boers han sido desde siempre anticatólicos. Los ochocientos mil católicos que en números redondos hay en la Unión Sudafricana, son en buena parte negros convertidos.

El resto del continente, el «África negra», hasta mediados del siglo XIX era conocido sólo en sus regiones costeras. Las líneas de comunicación por el interior son, casi todas, obras del siglo XX.

Aunque muchas misiones eran de fecha reciente y hasta recentísima, en el curso del último decenio pudo ser erigida la jerarquía en casi todo el continente. Así, existen actualmente en África más de treinta archidiócesis y más de cien diócesis, así como un número mayor de vicariatos y prefecturas apostólicas que se multiplican constantemente por división. El año 1912 se señalaban para el África un millón cuatrocientos mil católicos; ese número se había elevado ya en 1963 a veintisiete millones setecientos noventa mil. A éstos se añaden tres millones trescientos mil catecúmenos. De los trece mil sacerdotes que trabajan en África, dos mil seiscientos setenta son ya indígenas; en 1966 había dos cardenales y ochenta y cinco arzobispos y obispos naturales de África. En 1986 son ya una docena los cardenales oriundos de África.

Muchas de las misiones africanas pueden calificarse de muy prometedoras. Aun tomando el continente en conjunto, el crecimiento de la Iglesia ha superado con mucho el de la población, de suerte que el porcentaje de católicos ha subido esencialmente dentro de la población total. Los centros más densos son Uganda y el Congo, donde son ya católicas comarcas enteras. Sin embargo, la competencia de misiones protestantes y, en el norte, de la islámica, es grande. Actualmente no puede aún calcularse qué efecto haya de tener sobre las misiones católicas la aparición de nuevos Estados africanos. Difícilmente se cumplirá el sueño de muchos misioneros de que todo el África interior se haga católica en pocas décadas. Sin embargo, si el movimiento de conversiones se mantiene aún bastante tiempo; surgirá aquí una Iglesia negra, que será de importancia decisiva para el porvenir de África.

CONSIDERACIÓN FINAL

¿Puede razonablemente afirmarse que la Iglesia está en vísperas de conquistar el mundo? Si hiciéramos esta pregunta concibiendo a la Iglesia como una potencia colonial, como un imperio, la respuesta debería ser rotundamente negativa. La Iglesia no ha sido nunca tal cosa, ni lo será, ni pretende serlo. Ni siquiera en la Edad Media acarició nunca la Iglesia el propósito de convertir el mundo en un gigantesco estado teocrático. Lo que hoy quiere la Iglesia no es otra cosa que lo que quiso el apóstol san Pablo, lo que quisieron los primeros apóstoles: predicar la fe en todas las partes del mundo, enseñar el camino de la salvación al mayor número posible de hombres. Éste es el fin por el que luchará siempre, incluso con medios políticos: la libertad para predicar la fe y para cuidar de las almas. Para conseguirlo, no se arredrará ante ningún conflicto con los imperios seculares. Le es indiferente, por lo demás, quién mande en la India, en China, en Australia o en el África central, qué constituciones adopten los pueblos, en qué forma se desenvuelva su vida política y económica. A partir del siglo XVI, la Iglesia se aprovechó de las oportunidades que le brindaba la era colonial, y se mostró agradecida a las potencias coloniales cuando éstas favorecieron su labor pastoral. Pero sólo indirectamente le afectará la desaparición del sistema colonial, a la que hoy asistimos.

Podemos seguir preguntando, empero, y ésta es la pregunta fundamental de toda la historia eclesiástica: La Iglesia católica de hoy, ¿es aún la Iglesia de Cristo y los apóstoles? La Iglesia es actualmente un gigantesco aparato con códigos legislativos, sistema administrativo y financiero, prensa y representaciones diplomáticas, ¿Es esto todavía la Iglesia del pescador del lago de Genezaret, del tejedor de tiendas de Tarso, la Iglesia de pentecostés y de las catacumbas?

Lo es, al menos, en cuanto todos sus actuales obispos derivan su consagración y su ministerio directamente de los apóstoles, en sucesión ininterrumpida; y de un modo especial porque el papa es el CCLXVIII sucesor del apóstol Pedro. Su fe y su doctrina no es nada más ni nada menos que la doctrina de Cristo y de los apóstoles. La Iglesia está aún hoy ocupada en llevar a la práctica el mandato del Señor: Id y enseñad a todas las gentes y bautizadlas en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Pues sí, hoy está ya la Iglesia en situación de cumplir este mandato

en toda su extensión literal. Aún hoy celebra la Iglesia el gran legado del Señor, la eucaristía, que es manantial de vida y lazo de unión de toda la cristiandad, sólo que hoy, en lugar de los doce sacerdotes reunidos en el cenáculo, tiene más de trescientos mil que, esparcidos por toda la haz de la tierra ofrecen diariamente el sacrificio de la Nueva Alianza. La Iglesia puede decir con orgullo: Si algún mandamiento de mi divino fundador he cumplido, es el que me dio en su hora más santa: Haced esto en memoria mía.